

WALTER F. OTTO



DIONISO

Herder

Walter F. Otto

DIONISO

MITO Y CULTO

Traducción:

CRISTINA GARCÍA OHLRICH

Herder

Título original: Dionysos

Traductora: Cristina García Ohlrich

Diseño de cubierta: Dani Sanchis

Edición digital: José Toribio Barba

© 2011, Vittorio Klostermann GMBH, Fráncfort del Meno, 1933

© 2017, Herder Editorial S. L., Barcelona

© Traducción de Cristina García Ohlrich, cedida por Ediciones Siruela, S. A.

ISBN DIGITAL: 978-84-254-4007-6

1.ª edición digital, 2017

ÍNDICE

[Abreviaturas](#)

[Prefacio](#)

DIONISO

[I. MITO Y CULTO](#)

[II. DIONISO](#)

[1. Advertencia](#)

[2. La patria del culto dionisiaco](#)

[3. El hijo de Zeus y Sémele](#)

[4. Los mitos de su epifanía](#)

[5. El dios que viene](#)

[6. El símbolo de la máscara](#)

[7. Algarabía y silencio](#)

[8. El mundo encantado](#)

[9. La locura sombría](#)

[10. Teorías modernas](#)

[11. El dios demente](#)

[12. La vid](#)

[13. La manifestación de Dioniso en la naturaleza vegetativa](#)

[14. Dioniso y el elemento húmedo](#)

[15. Dioniso y las mujeres](#)

[16. Ariadna](#)

[17. El destino de Dioniso](#)

[18. Dioniso y Apolo](#)

[19. Observación final sobre la tragedia](#)

[Índice analítico](#)

ABREVIATURAS

Relación de abreviaturas de autores y textos clásicos citados en Notas:

A. = Esquilo

Ag. = *Agamemnon*

Eu. = *Eumenides*

Fr. = *Fragmenta*

Pers. = *Persae*

Th. = *Septem contra Thebas*

A. R. = Apolonio de Rodas

Anth. Pal. = *Anthologia Palatina*

Acc. = Acio

trag. = *tragedia*

Ael. = Eliano

NA = *De Natura Animalium*

VH = *Varia Historia*

Alc. = Alceo

Anacr. = Anacreonte

Ant. Lib. = Antonino Liberal

Apollod. = Apolodoro

Bibliotheca = *Biblioteca*

Ar. = Aristófanes

Ach. = *Acharnenses*

Nu. = *Nubes*

Ra. = *Ranae*

Th. = *Thesmophoriantes*

Arist. = Aristóteles

HA = *Historia Animalium*

Metaph. = *Metaphysica*

Arr. = Arriano

An. = *Anabasis*

Ath. = Ateneo

August. = san Agustín

C. D. = *de Civitate Dei*

B. = Basílides

Call. = Calímaco

Anth. Pal. = *Anthologia Palatina*

Fr. = *Fragmenta*

Catul. = Catulo

Cert. Hom. et Hes. = *Certamen Homeri et Hesiodi*

Clem. Al. = Clemente de Alejandría

Protr. = *Protrepticus*

Ch. = Cárax

Fr. = *Fragmenta*

Corn. = Cornuto
 D. H. = Dionisio de Halicarnaso
 D. S. = Diodoro Sículo
 E. = Eurípides
 Alc. = *Alcestis*
 Antiop. = *Antiope*
 Ba. = *Bacchae*
 Cret. = *Cretes*
 Cyc. = *Cyclops*
 Hec. = *Hecuba*
 HF = *Hercules Furens*
 Hipp. = *Hippolytus*
 Ion = *Ion*
 Or. = *Orestes*
 Ph. = *Phoenissae*
 E. M. = *Etymologicum Magnum*
 Ecphantid. = Ecfántides
 Eratosth. = Eratóstenes
 Eumel. = Eumelo
 Euph. = Euforio
 Firm. = Fírmico
 Err. prof. rel. = *De errore profanarum religionum*
 Gn = Génesis
 h. Hom. = *hymni Homerici*
 Cer. = *ad Cererem*
 h. Orf. = *hymni Orfici*
 Harp. = Harpocracio
 Hdt. = Heródoto
 Heraclit. = Heráclito
 Hes. = Hesíodo
 Fr. = *Fragmenta*
 Op. = *Opera et Dies*
 Th. = *Theogonia*
 Himer. = Himerio
 Orat. = *Orationes*
 Hippol. = Hipólito
 Haer. = *Refutatio Omnium Haeresium*
 Hom. = Homero
 Il. = *Ilias (Iliada)*
 Od. = *Odyssea*
 Hor. = Horacio
 Carm. = *Carmina*
 Hsch. = Hesiquio
 Jr = Jeremías
 Lactant. = Lactancio
 Div. Inst. = *Divinae Institutiones*
 Liv. = Tito Livio

Lucian. = Luciano
 Bacch. = *Bacchus*
 Lyc. = Licofrón
 Lyd. = Lido
 Mens. = *de Mensibus*
 Macr. = Macrobio
 Sat. = *Saturnalia*
 Myrsil. = Mirsilo
 Nonn. = Nono
 D. = *Dionysiaca*
 Opp. = Opiano
 C. = *Cynegetica*
 Orph. = *Orphica*
 Fr. = *Fragmenta*
 Ov. = Ovidio
 Fast. = *Fasti*
 Met. = *Metamorphoses*
 Paus. = Pausanias
 Per. = Persio
 Phanod. = Fanodemo
 Pherecyd. = Ferécides
 Philoch. = Filócoro
 Philostr. = Filóstrato
 Im. = *Philostratus majoris imagines*
 VS = *Vitae Sophistarum*
 Pi. = Píndaro
 I. = *Isthmian Odes*
 O. = *Olympian Odes*
 P. = *Pythian Odes*
 Fr. = *Fragmenta*
 Pl. = Platón
 Ion = *Ion*
 Lg. = *Leges*
 Phdr. = *Phaedrus*
 Symp. = *Symposium*
 Plb. = Polibio
 Plin. = Plinio
 HN = *Historia Naturalis*
 Plu. = Plutarco
 Aet. = *Aetia Romana et Graeca*
 Alex. = *Alexander*
 Amat. narr. = *Amatoriae narrationes*
 Ant. = *Antonius*
 De cohib. ira = *De cohibenda ira*
 De cup. div. = *De cupiditate divitiarum*
 De E. = *De E apud Delphos*
 De mul. vir. = *De mulierum virtutes*

De prim. frig. = *De primo frigido*
De sera = *De sera numinis vindicta*
Demetr. = *Demetrius*
Is. et Os. = *De Iside et Osiride*
Pel. = *Pelopidas*
Quaest. Graec. = *Quaestiones Graecae*
Quaest. Rom. = *Quaestiones Romanae*
Symp. = *Symposiaká* o *Quaestionum convivialium libri IX*
Them. = *Themistocles*
Thes. = *Theseus*
 Porh. = Porfirio
 Abst. = *de Abstinencia*
 Pratin. = Prátnas de Fliunte
 Fr. = *Fragmenta*
 Prop. = Propercio
 Ps. Clem. = Pseudo Clemente
 Recogn. = *Recognitio*
 S. = Sófocles
 Ant. = *Antigone*
 Fr. = *Fragmenta*
 OC = *Oedipus Coloneus*
 OT = *Oedipus Tyrannus*
 Schol. = *Scholia* (escolios)
 Sen. = Séneca
 De ira = *De ira*
 Oed. = *Oedipus*
 Serv. = Servio
 Verg. Aen. = *In Virgilii carmina comentarii*
 St. Byz. = Esteban de Bizancio
 Stat. = Estacio
 Theb. = *Thebais*
 Str. = Estrabón
 Tac. = Cornelio Tácito
 Ann. = *Annales*
 Tert. = Tertuliano
 De Cor. = *De Corona*
 Th. = Tucídides
 Theoc. = Teócrito
 Theopomp. = Teopompo
 Athn. = *Athenis*
 Tyrt. = Tirteo
 Varro = Varrón
 LL = *de Lingua Latina*
 Verg. = Virgilio
 Cat. = *Catalepton*
 G. = *Georgica*
 Vitruv. = Vitrubio

X. = Jenofonte

Cyn. = *Cynegeticus*

PREFACIO

Dioniso, personaje que hube de omitir en mi obra sobre *Los dioses griegos* (1929), ya que no pertenece al círculo de los verdaderos Olímpicos, a quienes se dedicaba, se convierte ahora en objeto de un libro.

El modo en que se contemplan aquí las cosas difiere de forma significativa de la concepción usual. Por lo general, se espera de una investigación del culto a los dioses antiguos que ofrezca una historia de su evolución a partir de sus orígenes más primitivos y que concluya con el brillo y la dignidad de las figuras clásicas. Aquí, en cambio, se sitúa al comienzo la genialidad decisiva, anteponiéndola a la destreza de poetas y artistas individuales, cuyos logros no son imaginables sin este enorme impulso. Y, frente a esta creación originaria, los rasgos primeros que adornan su imagen, por muy significativos que puedan ser, han de aparecer como algo secundario. Quien considere que esta noción es ahistórica reduce la noción de lo histórico mediante el prejuicio de que en todo lo grande no es su origen y comienzo lo decisivo y memorable, sino su evolución, que resaltaría lo carente de espíritu, surgido por mera necesidad, y lentamente le conferiría sentido y espíritu. Tal supuesto está en contradicción con el testimonio unánime y la conciencia que de sí tienen todas las religiones. Pero no es solo eso: es irreconciliable con la esencia y el destino de lo creativo en general, sea cual sea el lugar y el modo en que surja en el mundo. Todo ello permite colegir en qué medida el estudio de las deidades precisa una base enteramente nueva. Por ello, este libro comienza refiriéndose al problema del mito y del culto en general, y solo a partir de ahí se ocupa de Dioniso.

Soy consciente del atrevimiento que supone hablar del dios griego cuyo nombre han venerado, cual símbolo insondable,

nuestros espíritus más insignes. Confío en que las páginas de este libro, que dedico a estas grandes figuras, no sean indignas de su memoria.

W. F. Otto
Fráncfort del Meno, agosto de 1933

I
MITO Y CULTO

En lo que atañe a la comprensión de la antigua religión griega, hoy se enfrentan dos escuelas, de las cuales una es considerada etnográfica, y la segunda filológica. Ambas tratan de adentrarse en los comienzos de la creencia religiosa para comprender lo que emana de tales orígenes.

Los adeptos de la corriente etnográfica están convencidos de que el contenido originario de esta creencia equivale a las ingenuas ideas que aún hoy se encuentran o se cree encontrar entre los pueblos primitivos y en algunas remotas regiones campesinas de Europa. En algún momento, se dice, las ideas básicas de todos los pueblos debieron de estar determinadas por necesidades simples y por el sentido común. Esta era temprana, de la que suponen dan cuenta las culturas primitivas, les sirve para rastrear las ideas religiosas de los griegos. De ahí que se busque el sentido originario de todas las divinidades en los ámbitos de las necesidades más elementales de la vida y que se conformen con atribuir a una de ellas la caracterización de «dios de la vegetación».

Frente a estos teóricos que extraen sus principios de la antropología y la psicoetnografía, tenemos a los filólogos. Su lema es «atenerse a los griegos y reflexionar en griego sobre lo griego». Así lo formuló recientemente Wilamowitz, quien se ha convertido en su portavoz con su admirable y última obra, *Der Glaube der Hellenen*. En muchas ocasiones se ha expresado con dureza, si no con acre sarcasmo, contra los principios y métodos de la corriente opuesta, de modo que cabía esperar encontrar en su propia aportación una respuesta muy diversa a los asuntos fundamentales. Pero ha defraudado estas expectativas, pues hemos visto que la escuela filológica, en cuyo representante se había erigido, coincide con su rival en todas las cuestiones

esenciales. Y, así, ambas aplican de idéntico modo el concepto de *evolución* derivado de la biología.

Y si la biología se sentía autorizada a presuponer que hay una línea evolutiva progresiva que lleva de los organismos más bajos a los más elevados, también ellos colocaron al comienzo de la evolución del pensamiento religioso las llamadas ideas *simples*, de las que, mediante sucesivas transformaciones, habrían de surgir las grandes deidades de la época clásica. Ciertamente que la propia biología debió reformarse y mostrarse más modesta, reconociendo creaciones repentinas allí donde antes solo veía procesos progresivos. Pero no es este el reparo más importante contra el método aplicado por nuestra ciencia de las religiones. Pues, cuando la biología hablaba de *evolución*, siempre colocaba al comienzo a un organismo que, por muy simple que se concibiera, poseía en cualquier caso la principal característica de un organismo: ser en sí un todo autoestable. Solo lo vivo es capaz de evolucionar. En las construcciones de la investigación sobre religiones, en cambio, la evolución no avanza desde la vida simple a una más compleja y alta, sino de lo inerte a lo vivo. Pues los contenidos de la creencia, que se consideran primigenios, no son otra cosa que conceptos y esquemas carentes por completo de vida.

Lo probaremos cumplidamente al hilo de las observaciones que Wilamowitz dedica al devenir histórico de los dioses. Este rechaza con vehemencia las opiniones de los investigadores que se basan en las culturas más lejanas; mas si tratamos de examinar cuáles son, en su opinión, las formas primigenias de las ideas religiosas, el resultado no parece diferir excesivamente de tales opiniones. Un ejemplo bastará para aclararlo. El dios Hermes¹ no debió de ser en principio más que un dios protector, cuya presencia señalaban las columnas de piedra y los montículos

colocados delante de las granjas y en los caminos. Pero todos los rasgos que definen su carácter, el doble sentido de guía y enredador, el dar y el quitar repentinos, la sabiduría y la artimaña, el espíritu del amor alcanzado, el espejismo de la luz incierta, el misterio de la noche y la muerte... este todo polifacético, inagotable, y que sin embargo no niega jamás la unidad de su esencia, debe de constituir en realidad un complejo de ideas que ha emanado lentamente de las condiciones de vida de sus veneradores, de sus deseos y tendencias, enriquecido por el placer de fabular. A la creencia primigenia, y la única verdadera, Wilamowitz le dedica únicamente la idea de un dios protector y propicio a la ayuda, es decir, la imagen de un ser cualquiera que colabora, pero que no posee rasgos propios, a no ser el poder que requiere tal ayuda.

De este modo tendríamos al comienzo del proceso que se denomina *evolución* una mera nada, con lo que la noción de evolución pierde todo sentido. Pues a un dios tal y como se describe aquí le falta toda esencia, y lo que no tiene esencia, no es nada. La sentencia que Wilamowitz citara tanto y con tanta seriedad: «¡Los dioses están aquí!», es decir, que la creencia ha de estar ante todo segura de su ser antes de que la fantasía pueda ocuparse de ella, este principio parece quedarse en mera fórmula. Lo que se toma por el objeto máspreciado de la creencia prueba, tras un primer análisis, no «estar ahí», y el reparo que el propio Wilamowitz esgrime con razón contra la teoría de Usener puede aplicarse igualmente a la suya: «Ningún hombre venera un concepto». El dios protector que ayuda no es más que un concepto de la razón, y nadie habría reparado en él si no se diera previamente la noción de *dios* gracias a la educación y la instrucción religiosa, definiéndolo como un ser todopoderoso cuya globalidad excluye toda forma y carácter.

Solo el concepto dogmático de un Ser al que se asignan todos los atributos ha conducido a la idea de que un Algo que solo posee uno —y encima un atributo tan abstracto como el de la protección— no pudiera ser «el Dios», pero sí un dios. Lo que, por lo tanto, se nos ofrece como contenido de una creencia primitiva no es en realidad más que una noción posterior y falta de sentido. Pero, allí donde la creencia se interioriza con una certeza palpable de la presencia de un dios, solo cabe concebir a este como Esencialidad viva, y no como mero atributo o cualidad.

Y siempre que haya algo esencial, un todo vivo, en la raíz del contenido originario de la creencia, nos preguntaremos admirados por qué el «carácter» que necesariamente debió de tener como ser vivo no puede ser precisamente ese que se nos presenta bajo las diversas apariencias del mito. Con ello no descartaríamos en absoluto la idea de evolución, sino que le devolveríamos un sentido más sensato. Pues solo donde hay un Ser puede producirse un desarrollo o desdoblamiento.

Estas reflexiones se dirigen contra la obra del venerable sabio únicamente porque ha sido hasta la fecha el maestro indiscutible de la investigación, y porque por eso mismo la inconcreción de sus conceptos básicos resulta más evidente. Pues el error de aquellos cuyas nociones ataca con tal vehemencia es idéntico al suyo.

Expresiones como el «dios de la vegetación», el «dios de la muerte», y parecidas generalidades en las que suelen disolverse las deidades vivas, como si con ello se diera con las nociones originarias de la conciencia religiosa, no son más que conceptos muertos. ¿Cómo podrían satisfacer las exigencias de la devoción, elevar el espíritu y producir ritos tan poderosos? De un concepto no surge la vida y, si aspiramos a entender históricamente las

grandes figuras de los dioses, que fueron capaces de poner en movimiento el espíritu creador de una cultura genial, no cabe imaginar planteamiento más estéril que este.

El propio culto, en cuyos testimonios confiamos, podría enseñarnos que la fertilidad y la muerte no ocupaban ámbitos separados en el universo de las creencias de la Antigüedad. Quien persiga estos rastros también debería descubrir definitivamente los amplios círculos de existencia desde los que lo divino se dirigía a la creencia viva. Pero para ello sería preciso elevar y ampliar nuestras ideas, en lugar de limitarse a lo más mísero descendiendo a su nivel. Pues nuestra forma de pensar fragmentaria y mecanicista nada sabe ya de semejantes ámbitos del Ser y su unidad. ¿Cómo podría entonces aprehender su carácter divino? Con una ingenuidad que produce un asombro inagotable, se adentra en la creencia divina y separa sus formas para volver a reunir las artificialmente de acuerdo con un esquema dictado por los procesos históricos. La confianza que ello requiere la facilita la psicología etnográfica, con una teoría según la cual sería la pobre noción de lo *poderoso* la que imperaría en las «visiones del mundo» primitivas, adoptando nombres como *maná*, *orenda*, etcétera. Encomendaremos al juicio futuro de la etnografía esta mentalidad supuestamente primitiva, que ya invalida —por no hablar de otros rasgos— su sospechoso parecido con el carácter de nuestro pensamiento dinámico. Pero, sea cual sea su veredicto, ningún ser pensante debería ignorar que de esas «fuerzas» —ya las denominemos *mágicas* o las adornemos con nombres de resonancia religiosa— no parte ningún camino capaz de conducirnos hasta los dioses. Quien considere creíble que imágenes tan abstractas de cultos divinos los precedan en el tiempo debe reconocer necesariamente en ellos un salto enteramente nuevo y una

ruptura con el pasado, si no quiere ser acusado de emplear de un modo poco sensato el concepto de *evolución*. Este abismo se solventa penosamente mediante nombres tan inocuos y al tiempo tan sugerentes como el de «dios de la vegetación». Pues lo que se designa con este nombre no es otra cosa que una causa originaria añadida al hecho del *crecimiento*, es decir, algo abstracto e inerte, como el propio concepto de crecimiento, que termina por ser irreconocible tras el velo de la reverencia que propicia nuestra fantasía, habituada a la imagen divina.

De modo que estos dos bandos, que parecen defender principios tan diversos, tienen en común considerar todo lo que se adscribe al *corpus* vivo de una creencia como resultado azaroso de una llamada *evolución*, y no son capaces de elaborar más que inocuos esquemas para explicar su contenido primigenio.

No cabe duda de que tal es la razón por la cual las investigaciones más recientes desembocan en el vacío y la monotonía a pesar de su derroche de erudición y agudeza, y de las constataciones particulares más loables. La pregunta por el sentido y el origen se responde siempre con fórmulas huera de concepción o percepción religiosa que han de considerarse válidas para todos los pueblos y culturas y que, debido a las variables condiciones vitales y necesidades, adquieren un contenido indeterminado y, por lo tanto, modificable hasta lo informe. Nada advierte de una revelación de lo divino que pudiera caracterizarse como propiamente «griega»; nada atestigua un espíritu que un día concebiría la idea del arte griego y del conocimiento griego y que estaba llamado a convertirse en guía de un universo nuevo. Los investigadores de cuño filológico se esfuerzan honradamente por adentrarse en el universo religioso de los poetas y filósofos, y a los «modernos historiadores de la religión» les reprochan con Wilamowitz² que

su interés decaiga con la aparición de los grandes dioses y resurja únicamente «cuando la vieja religión se disuelve y es sustituida por la zafia superstición de los papiros mágicos»; pero su individualismo solo les permite imaginar a los creadores de todo lo relevante y profundo según el modelo de grandes personalidades aisladas, de modo que todo lo que constituye el periodo anterior a su aparición —es decir, la época en que nace la religión griega— resulta falto de espíritu. Y, así, la *historia* de las creencias griegas comenzaría con la nada, y no con revelaciones.

Es tiempo de que resolvamos prestar más atención a las *fuentes*, y que dejemos de reprimir, por mor de un prejuicio, la mitad de su dignísimo contenido.

2

Ambos bandos declaran unánimemente que solo el culto ha de considerarse verdadero testigo de la creencia religiosa, mientras que el mito no es más que poesía.

No encuentran dificultad alguna en derivar todas las acciones del servicio y culto divinos de las actitudes de las que surgieron y de las características de las fuerzas a las que se dedicaban. Nuestro propio sentir, se cree, y un poco de reflexión, más la ayuda de las analogías que nos ofrecen las culturas primitivas, nos permitirán descubrir fácilmente el sentido originario de actos que de cualquier modo debieron responder a una finalidad práctica. «El objeto del culto, con todas sus prácticas —afirma Wilamowitz—³ es entrar en contacto con el dios y ejercer cierto influjo sobre él. Esto tiene dos vertientes, o bien se llevan a cabo para ganarse la simpatía y la benevolencia del dios, o bien para conjurar su ira». Otros añaden que, en un principio, la intención era obligar al dios a otorgar lo que se deseaba mediante el rito, e incluso que se adscribía al acto como tal el

poder mágico que en una época posterior solo surgiría de la benevolencia del dios. No lo comentaremos aquí. En lo que todos parecen estar de acuerdo es en que las acciones de culto solo podían servir originariamente para procurar al hombre algún efecto benéfico.

Y, así, mediante una premisa extraordinariamente simple, el espíritu moderno ha logrado adecuar uno de los fenómenos más excelsos de la historia mundial a su propia mentalidad y a su estilo de vida. Y, sin embargo, las acciones realizadas durante el oficio divino que todavía influyen en nuestra propia existencia habrían debido servirle de advertencia. Pues ningún observador serio puede sustraerse a la impresión de que, de todo aquello que resulta ajeno al moderno sentimiento vital, el culto es lo más ajeno; el sentido de utilidad y el deseo de ganancia serían por lo tanto los factores menos apropiados para explicar los auténticos ritos.

Curiosamente, los representantes de la tesis de la utilidad no advierten las contradicciones en las que incurren. «¡Los dioses están aquí!», exclama Wilamowitz, e incluso llega a hablar de *percepciones* que habrían llevado al hombre a exclamar: «esto es Dios».⁴ Pero, en el preciso instante en que todo su sentido debería aflorar, se olvida la exclamación. Si los hombres han llegado a expresarse de este modo —hombres a los cuales el nombre de *dios* aún les traía ese eco conmovedor que luego perdió debido a la doctrina y a la costumbre—, ¿sería razonable que su primer impulso fuera rivalizar por obtener los favores de aquello tan grande que les hace estremecerse? ¿Para qué?, nos preguntamos, ¿para qué ese esfuerzo de majestuosidad en la economía del todo, si debemos creer que los hombres que llegaban verdaderamente a tropezarse con lo grande se mostraban en este encuentro tan insignificantes como si se las

tuvieran que ver con meros benefactores susceptibles a los «halagos, promesas y regalos»? O bien hay que renunciar a afirmar que el hombre llegara a creer jamás en un dios que mereciera tal nombre, o deberemos aceptar que la primera reacción a la que se veía impelido ante su aparición debió de ser éxtasis, reverencia, veneración y alabanza. ¿Y acaso los comienzos del culto no dan testimonio de ello? Sin duda. En cuanto se admite que no todo respondía a las necesidades más inmediatas, poco queda del optimismo con el que se pensaba poder entenderlo y avanzar con escaso esfuerzo hasta el meollo de la creencia que lo avala. ¿Es entonces factible la tarea de fijarnos exclusivamente en el culto y no esperar ilustración alguna del mito?

Pero el mito, se dice, es mera poesía.

¿Qué se quiere decir con esto? ¿Tal vez que surge de un capricho, de una fantasía? Eso no puede creérselo nadie. La auténtica poesía nunca es arbitraria. Y el filólogo sabe muy bien que los poetas de la Antigüedad invocaban a los dioses para que los alumbrasen con el espíritu de la verdad. Pero esta verdad no ha de ser la de la fe religiosa, sino una supuesta verdad artística, a la que solo las grandes personalidades poéticas habrían conferido un sentido más serio gracias a sus propias ideas. No es nuestra intención ahondar en la noción de lo artístico, cuya extraña vaguedad hace tiempo que empaña la comprensión del mito griego. Se piense lo que se piense de la esencia de la creación poética, y sea cual fuere el número de individuos que han poetizado el mito de forma fehaciente o falsa, es preciso entender claramente que estas creaciones individuales presuponen la existencia de una imagen del mundo mítica como su fundamento, y que este mito primigenio no puede explicarse a su vez exclusivamente por medio de aquello que denominamos

poesía. Cuando Wilamowitz exige, y con razón, que se constate en primer lugar que «los dioses están aquí», ello significa, tras una reflexión más pormenorizada, que «el mito está aquí». Pues si ellos llegan a *ser* solo cuando tienen una esencia, no les puede faltar un carácter. Y con ello nos encontramos ya en el universo del mito. ¿Y quién osaría decidir *a priori* qué medida de riqueza y movimiento han de adscribirse a esas figuras en su surgir primero?

Pero también el *culto*, sean cuales fueren las exigencias por las cuales se haya formado en concreto, presupone en general un mito al menos latente. La grandeza que estaba llamado a honrar ha de existir previamente: un ser sagrado, es decir, un todo transido de realidad. Y de nuevo hemos de decirnos que no es competencia de ninguna reflexión o teoría general afirmar *a priori* cuán polifacética y rica sea, en su concepto, tal esencia.

Muchos rituales divinos indudablemente antiguos muestran un vínculo evidente con aconteceres míticos. En Eleusis se representaba el destino de Deméter y sus hijos en forma de actos de culto. Las mujeres que sirven a Dioniso se identifican, en sus actos y en sus sufrimientos, con las compañeras que en el mito se encuentran irremisiblemente ligadas a él. Así como estas fueron cruelmente perseguidas en la leyenda de Licurgo, que conocemos de la *Iliada* —y otros muchos mitos que nos hablan de su miseria y su padecer—, también en los cultos dionisiacos encontramos la persecución y el maltrato infligido a las mujeres. La religión dionisiaca, a la que se dedica la presente disertación, ofrece muchos ejemplos, y muy relevantes, de tal coincidencia. Pero también en el ámbito de otros dioses constatamos a menudo una similitud tan grande entre mito y culto que parece que uno sea reflejo del otro.

Una noción ingenua, que encontramos incluso en la Antigüedad, ve en las prácticas de culto de esta índole el reflejo, es decir, una imitación, del mito. Las investigaciones más recientes rechazan decididamente tal idea y explican, en cambio, la narración mítica como una fantasía suscitada por medio de las prácticas del culto. Su verdadero sentido a menudo ya está olvidado en el momento en que surge aquella. Este aserto parece verse refrendado por cierto género de narraciones legendarias cuya invención responde abiertamente al deseo de aclarar nombres y usos ya incomprensibles, y que por ello pueden considerarse etiológicos. Pero cabría decir que tales invenciones no pueden ocultar jamás su intencionalidad, y que se distinguen de las grandes creaciones antiguas, en las que el observador desprevenido jamás descubre nada tendencioso. De hecho, ningún ser razonable puede creer que hayan sido creadas por un procedimiento tan racional. Más bien han de ser una traslación de procesos del ritual divino a la forma de acontecimientos sagrados pretéritos, la transformación poética de un acto de culto en una narración en la que los dioses y los héroes asumían los papeles que representaban los hombres en el rito. Pero basta imaginar el devenir de esta supuesta traslación para saber con certeza que a ningún participante en el culto podría ocurrírsele tal cosa si ese universo mítico, cuyos procesos han de representarse en el foro, no hubiera estado ya allí.

No hay duda de que ambos bandos tienen razón, y carecen al tiempo de ella. Ni el culto surge gracias al mito, ni el mito deriva del culto. Al tratar de extraer sus últimas consecuencias, ambos razonamientos conducen, por fuerza, al absurdo.

3

La explicación un tanto infantil de que el *culto* se conformaría según el mito no hace, desde luego, justicia a su significado. La

teoría moderna lo ha rebajado y malinterpretado más aún que todas las especulaciones e idealizaciones anteriores. Totalmente dominada y cegada por la autosuficiencia de la civilización racional y técnica de su tiempo, no ha sido capaz de reconocer la sorprendente grandeza del culto como tal, y solo ha alcanzado a comprender de su existencia lo que un espíritu únicamente abierto a la utilidad es capaz de comprender de la existencia de una catedral. Así como, antes de atrevernos a adentrarnos en su sentido, deberíamos empezar por maravillarnos del fenómeno de la creación artística en el caso de que perdiéramos alguna vez tal noción, el fenómeno del culto, que de hecho hemos perdido a excepción de ciertos vestigios antiguos, ha de despertar en nosotros, ante todo, un profundísimo asombro.

El culto como un todo pertenece a la categoría de las *creaciones* monumentales del espíritu humano. Para dilucidarlo desde la perspectiva adecuada, hay que situarlo al lado de la arquitectura, las artes plásticas, la poesía y la música, artes que un día estuvieron al servicio de lo divino. Es una de las grandes lenguas con las que la humanidad apela a lo excelso, y que no habla por ningún otro motivo más que porque tiene que hablar. Lo excelso y lo divino no merecerían tal nombre si se limitasen a amedrentar al hombre y a obligarle a hacerse acreedor de su benevolencia. La prueba de su grandeza es la fuerza que despierta. A la percepción de su presencia debe agradecerle el hombre lo más alto que ha alcanzado. Y eso más alto es la capacidad de expresarse verbalmente, testimonio del magnífico encuentro mediante el cual la recibió y la desató. Cada revelación abre también el ánimo humano, y la creación es su consecuencia inmediata. El hombre debe expresar lo indecible que ha hecho presa en él. Lo hizo en su día mediante la construcción de los templos que nos han acompañado hasta

nuestro siglo, en las monumentales catedrales que poseemos. Pueden denominarse viviendas de lo divino: con ese nombre solo se abarca una parte irrelevante de su gran significado. Son espejo y reflejo nacido de un espíritu obligado a crear cuando es tocado por el brillo de la grandeza.

El más excelso de estos grandes lenguajes es el del culto. Su origen es muy remoto. Y seguramente no debe sorprendernos que precisamente sea su lengua la que nos resulte más ajena que cualquier otra. Pues atestigua tal *cercanía* de lo excelso que el propio hombre, entregando su propia persona, tuvo que convertirse en esa figura expresiva que otras lenguas plasmaron, con una distancia mayor, mediante elementos como piedras, colores, sonidos y palabras. Por ello también hoy, tras la desaparición de la proximidad divina, se nos aparecen con una fuerza mayor, mientras que el culto se petrificó lentamente. Pero aún la acompañó durante siglos, e incluso en épocas posteriores algunas de sus formas tuvieron suficiente fuerza para conminar lo divino, cuya presencia en su día suscitaron.

Esto no es óbice para que a la divinidad se le ofrezca en el culto algo que la regocije y que posea cierto valor para ella, y que a ello se le una el natural deseo de recibir los parabienes de su benevolencia. También allí donde los seres humanos se unen mediante el amor y el respeto, ese primer impulso de veneración y obsequio responde a la necesidad de dar rienda suelta a un sentimiento grande; y, si atisbamos cierto egoísmo, no consideramos que la inclinación del que lo hace sea despreciable, o que el respeto no sea merecido. ¿Acaso han de darnos las tendencias y prácticas más comunes de los hombres la pauta de la relación de la humanidad con los dioses? Entonces habrá que dejar de emplear palabras tan venerables como *creencia* y *oración*; dejemos de hablar de vivencias, y no manchemos el

nombre de la religión convirtiéndola en designación de un ensueño supersticioso y su aprovechamiento egoísta. Quien se atreve a hablar de lo grande, ha de saber que su signo distintivo más seguro es que ha de corresponder a grandes sentimientos.

Las formas del culto vienen determinadas por la *proximidad* de la divinidad. De ahí que muchas de ellas revistan el carácter de una relación directa con ella. El sacrificio se aparece como un don que recibe, una comida en la que debe participar; la oración es salutación, alabanza o ruego. Pero la postura y actitud del orante son sin duda más antiguos que sus palabras, y expresión originaria del sentimiento que despierta la presencia divina, cuya vehemencia no tiene parangón con la exaltación que es capaz de experimentar hoy el hombre. Lo que más tarde plasmó en piedra en honor del dios, aquello de lo que aún hoy nos hablan las catedrales, fue en su día él mismo, que, con los brazos alzados hacia el cielo, se elevaba como una columna, de pie o hincado de rodillas. Y aunque el sentido infinito de esta actitud no hubiera podido llegarnos en el transcurso de los años sino ese pequeño resto del ruego, no se trata más que de un ejemplo del mismo empobrecimiento que han padecido otras formas de culto en la comprensión de épocas posteriores.

El rito del sacrificio sangriento es una creación cuya grandeza aún somos capaces de vislumbrar, a pesar de que su sentido se dispersó en gran parte incluso en las épocas en que seguía practicándose. Las teorías más recientes —ya se atengan a la analogía de las calculadas referencias o acudan a argumentaciones más complejas— no hacen sino confirmar que el propio proyecto de este rito no puede responder a las motivaciones de nuestra existencia racional. Solo hay una experiencia que podría abrirnos los ojos, y confiar en alcanzarla es ya presunción: que pudiéramos volver a sentir lo que significa

la *cercanía* inmediata de un dios. Pero eso no debiera incapacitarnos para ver en la terrible tragedia del animal desangrado la expresión de una disposición de ánimo cuya grandeza solo tiene parangón en las obras del arte más noble. Nada más equivocado que confundir el elemento de la utilidad, siempre presente en cualquier auténtica creación, con el espíritu que ha conformado el todo. Ello significaría confundir el proceso de petrificación con la vida. Pues el interés y la utilidad ocupan siempre un lugar preponderante allí donde se enturbia el espíritu creativo.

Este talante nos hace detenernos, perplejos, ante aquellos actos de culto en los que las analogías con nuestra propia existencia no nos permiten colegir ya utilidad alguna: los bailes, las procesiones, las apariciones dramáticas de toda índole. No nos dejemos confundir por más tiempo por las pobres nociones con las que los actores de culturas periclitadas han querido explicar costumbres que han acabado por ignorar. El observador serio no puede dudar de que las danzas y la evolución del culto se activaron y conformaron en el contacto con lo divino. Su presencia los llenó y exaltó hasta el punto de que ya no expresan la actitud del hombre, sino la esencia y el hacer del propio dios. Ello se expresa entonces como que los hombres imitaron al dios y su historia. Y parece desde luego la explicación más plausible, mientras que la idea, que hoy goza de tanto predicamento, de que los hombres quisieron verse convertidos en dioses, solo coincide, en el mejor de los casos, con una interpretación posterior. ¿Qué mejor alternativa, al tener realmente a los dioses ante ellos, que convertirse ellos mismos en monumentos vivos de su ser?

Pero la deidad aún carecía de una historia que pudiera contarse o reproducirse. Su mito existía como práctica de culto,

y su esencia y hacer se plasmaba en sus actos. Antes de que los creyentes se formasen una imagen de su dios y aprehendieran su vida y su obra en palabras, estuvo tan *próximo* a ellos que su espíritu, tocado por su hálito, fue impulsado a la creación sagrada. Con su propio cuerpo crearon su imagen. Y su ser vivo se reflejó en la ceremoniosidad de los movimientos, mucho antes de que ese mito silente o parco en palabras se convirtiera en uno explícito o incluso poético.

La gran época de este *mito* en sentido estricto solo comenzó cuando el culto empezó a perder su frescura originaria y su fuerza creadora, y se petrificó. Hubo también grandes escultores cuyas creaciones surgieron de la misma divina plenitud de la que habían emanado las prácticas de culto. Y en su variable riqueza encontraron una multiplicidad del Ser y del Devenir que el culto no había revelado. Pero la misma esencia que impregnaba los actos de culto se hacía presente a los cantores que sin duda plasmaban en su canción la misma esencia, el mismo hacer, el mismo destino que los instigadores del culto —la comunidad— debieron sentir como verdad en su práctica.

El ser vivo es siempre inagotable. Otros pueblos tal vez hayan recibido de la presencia de lo divino leyes sagradas y saberes ocultos. Al espíritu griego en cambio le abrió las puertas de un gran escenario cuyas imágenes revelaban del modo más prístino imaginable la maravilla del mundo divino. El ser sublime que impulsaba irremisiblemente a la acción en el culto de cualquier dios, estallaba y se desarrollaba plasmado en innumerables formas; el sentido insondable de lo divino se vislumbró a la luz de las formas vivas, como ocurrió más tarde, de un modo nuevo, en las artes plásticas. Tal es el modo *griego*. ¿Acaso debemos considerarlo menos religioso que otros, solo porque aquí la creencia en el dios no revela ley, penitencia y negación del

mundo, sino el carácter sagrado del Ser y los grandes ciclos de la existencia, en los que actúan los dioses como eternos conformadores? Tal prejuicio subyace sin duda en los estudios existentes, y por eso se vieron obligados a tachar de fantasía poética todo lo que ha creado el mito, sin comprender que es tarea nuestra llegar a entender la religión del espíritu *griego*.

Para esta, el mito no es testigo de menor rango que el culto; incluso es más sugerente porque las formas del culto nos son menos conocidas, y lamentablemente a veces resultan poco claras, mientras que el lenguaje del mito no solo es más dúctil, sino también más diáfano. Por cierto que su perfección coincide con aquella época en la que los cantores no eran ya únicamente los portavoces del espíritu de la comunidad, sino que recibían la revelación divina en calidad de individuos. Es cierto que el arbitrio, la especulación atrevida y un infantil afán de explicación fantasearon con él y lo transformaron a lo largo de los siglos. Pero no por eso deja de ser, visto en su generalidad, el fenómeno más insigne de la religión griega.

Como el mito del héroe, que, por mucho que gran parte de sus historias hayan sido conformadas por poetas, constituye como fenómeno global una revelación de la heroicidad que no puede explicarse únicamente mediante la creación poética, tal y como la entendemos nosotros, sino que más bien constituye la premisa de toda poesía, también el mito se alimenta de las figuras primigenias de lo divino, que reveló su ser al espíritu griego envuelto en una riqueza creciente de ilustración y explicitud.

Pero la tarea propia de nuestra crítica es reconocer como tal todo lo arbitrario y caprichoso y distinguirlo de los grandes rasgos con los que lo divino se hizo explícito ante el espíritu griego, nacido para vislumbrarlo.

En lo que antecede se ha hablado únicamente del Ser de lo divino, mientras que lo común es referirse únicamente a las ideas o creencias religiosas.

Las investigaciones más recientes sobre religión suelen omitir con sorprendente ligereza la cuestión del contenido ontológico de estas creencias. Incluso sus métodos parecen partir tácitamente de la premisa de que no cabe hablar de una esencia que justifique los cultos y mitos. No reconoce como justificación de las prácticas de culto de la Antigüedad nada objetivo que no nos fuera también familiar en nuestra vida cotidiana y que no pudiéramos aprehender mediante nuestra mentalidad científica y práctica. Wilamowitz se queda corto cuando observa en la introducción a su obra *Der Glaube der Hellenen*: «Al leer a los historiadores de las religiones, uno tiene muy a menudo la impresión de que la historia conduce a la anulación de la religión».⁵

Esta nueva concepción nuestra del culto como creación nos ha preparado magníficamente para plantearnos la «cuestión de la esencia» y responderla.

Si los cultos y mitos no han surgido como prácticas con una finalidad determinada o como fábulas irresponsables, sino como creaciones de índole tan monumental como ciertas pinturas o edificaciones, entonces habrá que juzgar el proceso de su creación como lo requieren los procesos creativos.

Los artistas siempre han sido conscientes de que el acto de crear ha de ser instigado por algo que no está en la mano del hombre. Y cuanto más poderosa es su fuerza creativa, mayor es su creencia en el ser esencial y en la magnificencia de tal impulso. Incluso los sucesores más modestos de los grandes maestros no fueron capaces de sustraerse a la idea de la

inspiración. Lamentablemente, la ciencia ha evitado honrar fenómeno tan señalado. Sin duda, ha reconocido la grandeza del acto por el cual se crea algo vivo, y algo capaz de crear vida a su vez, pero se conforma con juzgar el propio proceso sin tener en cuenta las experiencias de aquellos que estuvieron implicados en dicho fenómeno con todo su ser. Lo que se conoce del hombre, de ese hombre tal y como nos lo presenta la sociedad burguesa, un hombre que dispone de determinadas capacidades prácticas y cognitivas y que las usa para su propio provecho, y que en ciertas ocasiones se deja transportar a un estado de exaltación por ciertas obras cultas creadas hace tiempo, este conocimiento, con su correspondiente magnificación, basta a su entender para explicar lo más poderoso jamás creado. Y esta estrechez de miras solo se ha superado en apariencia gracias al estudio de las culturas primitivas, pues no es más que un prejuicio suponer que las opiniones y cualidades que suele encontrar uno en ellas puedan explicar el surgimiento de sus instituciones estatales ancestrales y sus cultos.

El fenómeno creativo ha de dar cuenta de sí mismo. Y este testimonio no puede significar más que el espíritu humano *no* crea únicamente a partir de sus propias fuerzas, ni siquiera en las circunstancias más favorables, sino que necesita el roce y la inspiración de un fabuloso Otro, y que la eficacia de este Otro, sea cual fuere el talento humano, constituye la parte más importante del proceso creador en su globalidad. Eso es lo que han proclamado siempre los creadores de todos los tiempos, al declararse inspirados por un ser más alto. Cuando Homero apela a su musa para que lo instruya, cuando Hesíodo cuenta que ha escuchado el canto de las Musas y que ha sido ungido poeta por ellas, estamos acostumbrados a no ver en ello más que la consecuencia necesaria de una fe en los dioses que a nuestros

ojos carece de toda validez. Pero, si atendemos a Goethe cuando afirma muy serio que los pensamientos más sublimes no están en manos de los hombres, sino que estos han de recibirlos con temeroso agradecimiento en su calidad de dones y de obsequios, entonces podemos considerar las confesiones de un Homero, de un Hesíodo, y de muchos otros, bajo una nueva luz. Ya creamos en Apolo y en las Musas, o no, debemos reconocer que los actos creadores de gran envergadura requieren necesariamente «la conciencia viva de la presencia de un ser superior» y que nuestro juicio del fenómeno que entraña dicha creación jamás podrá ser justo si no acepta este hecho. También los espíritus menores, capaces de crear figuras nuevas en un ámbito determinado con anterioridad, y de menor envergadura, son conscientes del secreto y de la maravilla que ocurre en ellos. Cuanto más ascendemos hacia las creaciones grandes, originarias, que marcan época, más clara y poderosa es esta noción.

El culto, más que ninguna otra creación, da fe de un encuentro con lo sobrehumano. Pero la diferencia no debió de ser, en un principio, tan grande como hoy se nos antoja. Las formas tan diversas que hoy designamos con el nombre de *arte* estuvieron antaño muy cerca del culto, e incluso estuvieron dominadas por su esfera. Incluso la lengua fue creada sin duda alguna en el trato con lo excelso, con lo que mueve al mundo; antes de que pudiera servir para la comunicación entre los hombres, surgió con una fuerza primigenia en calidad de alabanza y de rezo. Las artes nos permiten vislumbrar asimismo cómo se desvincularon del culto y se hicieron mundanas. Sin duda, «fueron llamadas a la vida» gracias a un hálito más poderoso y de impronta más profunda de lo Magnífico, de cuya existencia emana, incluso hoy, cuando consideramos que no requieren más apoyo que ellas mismas, un sentimiento de éxtasis

y de gracia. Y, así, si contemplamos lo original y las fuerzas primigenias, habríamos de designar sin distinción todas las actividades creadoras del hombre como prácticas de culto. Pero entre ellas existe un ámbito selecto que jamás llegó a secularizarse, porque aquí el propio hombre, como ser corpóreo y espiritual, conforma el material en el que lo excelso cobra forma. Se trata de las modalidades del culto en un sentido particular. Existía la posibilidad de que se petrificasen o desapareciesen, pero no podían secularizarse. Las demás guardan una cierta distancia frente al secreto de lo numinoso y, aunque no podrían surgir ni perdurar sin recibir la chispa de lo maravilloso, no es posible desgajar esta distancia de su esencia.

La creación del culto posee la singularidad de que carece de esa distancia. Está tan ligado a un «imperioso sentido de cercanía de lo sobrehumano» que el hombre se ve arrastrado con su propio ser al acto de la configuración creadora. Si los artistas y creadores de toda índole saben de inspiración e iluminaciones, con mayor veneración honrarán, cuanto más grandes son, el misterio que pesa sobre ellas; del mismo modo, el culto da fe de la *manifestación* de lo divino. En el centro de todas las religiones está la presencia de lo divino. Que ha *venido*, que está *presente*, es lo que da sentido y vida a todas sus formas primigenias. Con ello nos topamos con un acontecimiento *primario* que no cabe concebir ya como mero producto del pensamiento humano, de su configuración o sus circunstancias vitales, sino que constituye la premisa misma de todos ellos. Ante esto, la cuestión de si ocurre algo en la realidad exterior, o si no será más bien una «idea» la que se ha adueñado del hombre, carece de sentido. La alternativa es solo aparente. Pues, aun cuando dijéramos *idea*, debemos atenernos al hecho de que nos las estamos viendo con

algo irreductible, con el detonador y guía de un trabajo conceptual, no con uno de sus resultados.

La nueva ciencia ha considerado su principal tarea derivar este hecho primario de las conocidas leyes del pensamiento y el sentimiento, y, cuando estos resultaban insuficientes, ha antepuesto otras categorías mentales —así, por ejemplo, Ernst Cassirer— que habrían aportado a la constitución de una imagen mítica del universo lo que las nuestras han aportado a la constitución de nuestro mundo de experiencias. Tampoco el resto de las hipótesis, en gran medida artificiales, tienen en consideración el fenómeno básico de lo religioso, incluso parecen aducirse únicamente para evitar del mejor modo posible su reconocimiento.

Mas ¿de qué vale la referencia a las leyes del entendimiento si no se reconoce aquello que ha propiciado la tarea y orientación del pensamiento racional? ¿De qué vale apelar a las necesidades, deseos y formas de vida humanas, si son precisamente estos los que precisan con mayor imperiosidad una explicación? Habría que admitir que no tiene sentido justificar las formas básicas de la creencia en los dioses con un cúmulo de imágenes, necesidades e ideales previamente determinados. Pues, aunque parecen corresponder a ciertas circunstancias del mundo exterior e interior, ellos mismos necesitan una referencia global que los convierta en lo que son. La razón de que no se reconozca radica en nuestra manera fragmentaria de considerar las cosas. Nos fijamos en determinadas necesidades y requisitos, procesos mentales, deseos, objetivos e ideales, sin considerarlos en su conjunto. No se trata más que de formas aisladas de un estilo general de vida cuya creación requiere un milagro mayor que las obras de los fundadores y creadores más celebrados. Y con ello volvemos de nuevo al tema del gran acto creador. A ese se refiere

todo. Él es quien marca la pauta de todas las formas, ya se denominen obras, necesidades o convicciones.

En el centro de todo lo significativo y de todo establecimiento de objetivos hay una imagen del hombre mismo, la forma en la que quiere reconocerse. Es una necesidad decir que ha tomado prestada esta imagen de lo más excelso, y que así surgieron las figuras de los dioses de todos los pueblos. Primero se le apareció al hombre en la divinidad. Antes de que fuera capaz de verse a sí mismo, apareció el dios ante él. Su imagen antecede a la imagen del hombre. Qué sean la forma y los modos humanos, y qué deban ser, eso lo aprendió el hombre a la vista de la manifestación de lo divino.

La sublime epifanía, ante cuya contemplación el hombre fue consciente de su propia imagen, irradiaba asimismo ese todo móvil que hemos denominado el *estilo general de la vida*. «Al principio siempre está el dios». Solo con él se creó el objetivo y el camino, y también la necesidad, que lo modulará. El dios no se aparece porque el hombre lo desease, para ofrendarle la plenitud: también las necesidades y los deseos emanaban, como su cumplimiento, de la esencia de la divinidad.

Durante mucho tiempo nos hemos esforzado inútilmente por derivar lo eficaz de lo impotente. Nada en el mundo ha probado tener la misma productividad que la imagen de lo divino. Persuadámonos de una vez por todas de que no tiene sentido derivar lo productivo de lo no productivo, de deseos, temores, nostalgias; las ideas vivas que han hecho posible el pensamiento racional, de procesos del entendimiento; el reconocimiento de lo esencial, que crea espacio y dirección para la tensión que aspira a un fin, del sentido de utilidad.

Ya investiguemos el culto y las creencias de una cultura determinada, o la vida humana tal y como se conforma en ella, siempre nos toparemos con un gran «acto creador» que no cabe derivar de ninguna de las formas individuales de esa cultura, sino que les ha dado carácter, y, con ello, la vida.

Lo que llamamos *cultura* depende en todas sus formas de un *mito* imperante, inextricablemente ligado al mito de lo divino. Con la creación de ese mito se constituye la cultura y la esencia de un pueblo; antes ni siquiera existen. Naturalmente, ello no quiere decir que toda la riqueza de las consideraciones míticas irrumpiera súbitamente en el mundo. Lo vivo que creó el gran acto podía y debía crear siempre de nuevo; de nuevo y, sin embargo, siempre lo mismo.

Y, así, si la experiencia de una presencia sublime, cuyo testimonio más poderoso serían las prácticas de culto, constituye el principio de cualquier línea de evolución viva, es decir, si no puede explicarse mediante ninguno de los fenómenos subsidiarios, sino que se erige necesariamente en justificación de toda conformación ulterior, debemos entonces designarla como «fenómeno primigenio», y habremos de reconocer que la «manifestación de la divinidad», de la que emana toda religión, no es mera locura, sino lo más real de entre lo real. Pues, entre sus efectos se cuenta todo lo que consideramos real, desde la creación de una comunidad y una cultura humanas, hasta los objetos de la experiencia, del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad; el camino en el que todos ellos se cruzan viene predeterminado por el fenómeno primigenio del mito, y no por ciertas circunstancias o predisposiciones.

Sin duda, no es nuestra intención que el fenómeno creador se base, allí donde es más significativo, en un único acontecimiento originado en la divinidad, desligándolo con ello

de todas las fuerzas, capacidades y tendencias humanas que nos revela la experiencia. Pues estamos habituados a considerar los grandes procesos espirituales desde la mentalidad del hombre no animado por la chispa del genio. Es en este marco en donde tal idea se presenta como altamente paradójica. Pero la paradoja es propia de la esencia de todo lo creador. Aquí puede aplicarse la frase de que la actividad más propia del hombre no le pertenece; que en toda actividad se le une Otro y que ese Otro posee una significación mucho mayor, como el epítome de todo lo que aquel considera sus objetivos y fuerzas. Quien, al investigar los cultos y mitos, no se deje confundir por la imagen de ese hombre teórico que jamás habría creado nada de esa índole, ha de reconocer de inmediato que la contradicción y la paradoja que caracterizan cualquier acto creador auténtico resultan en este caso aún más llamativas e innegables. Y estas, en las que reconocemos las creaciones más excelsas y orientadoras de todo lo demás, se sustentan en una conciencia tan viva y poderosa de una presencia más alta que el hacer humano no puede ya mezclarse sencillamente con lo sobrehumano, sino que se convierte enteramente en testimonio de ese Ser superior. La experiencia, de la que dan cuenta todas las religiones, de que cualquier gran instante del acontecer humano constituye la revelación del hacer divino, se convierte en el caso del nacimiento de las formas básicas de toda fuerza creadora, es decir, en el surgimiento de los cultos y mitos, en un acontecimiento subyugador que solo cabe reconocer. Y debemos decir: la doctrina de la *manifestación* de la divinidad constituye una expresión adecuada de aquello que ocurrió efectivamente y que, mientras el culto y el mito siguieron atestiguándolo, no dejó de ocurrir.

También Rudolf Otto⁶ sostiene el carácter *objetivo* de la revelación divina. Pero su noción de lo *sagrado* es algo objetivo que solo se expresa en estados del alma, y que solo cabe aprehender con un método psicológico. El alma, según él, es transportada a un estado en el que los sentimientos de temor y de la propia insignificancia, combinados con los del éxtasis y la veneración, dan pie a una experiencia numinosa, la experiencia de una realidad incuestionable. Pero esta realidad solo se da a conocer en conmociones de este cariz, y se requiere una acción específica del entendimiento, tal como Kant lo requería, para aprehender la «cosa en sí», para poder vincularla a los objetos de la experiencia. Ella no tiene por sí misma relación alguna con ellos, ni siquiera existe la posibilidad de decir algo sobre ella mediante la analogía; más bien constituye, frente a nuestro mundo, «lo radicalmente otro». Únicamente se revela de forma directa a la experiencia del alma, es decir, en una vivencia enteramente mística.

No cabe duda de que también esta doctrina, aun recalcando la realidad de la revelación, pone lo último al comienzo, la huida secreta del alma temerosa y perdida, encomendada a sus propios medios —que, sin embargo, jamás habría podido encontrar nada sin el mito, que le antecede con mucho—, de la creación primigenia de mito y culto, que también aquí serían llamados a la vida mediante una actividad secundaria del entendimiento.

La realidad a la que nos han conducido nuestras consideraciones es muy distinta.

Lo que se le ofrece al género humano en las teofanías no es una esencialidad completamente irreconocible e irrepresentable, que se limita a conmover al alma que ha vuelto la espalda al mundo, sino el mundo mismo en forma divina, como plenitud de formas divinas. Tales son las presencias primigenias que se

sitúan al comienzo de todo sentido elevado del hacer y del actuar humanos. Crean de la horda la comunidad, de las comunidades el pueblo, y continúan impregnando las creaciones de todas las formas básicas de la existencia humana. Por ello, ninguna de las instituciones y actividades que tocan el acervo esencial de un pueblo puede desgajarse enteramente del culto. Más bien podría decirse que, en las épocas de crecimiento más vivo, todas ellas, por muy pragmáticas y objetivas que sean, constituyen a un tiempo actos de culto, lo que equivale a decir que son expresiones o imitaciones de la magnificencia del Ser que aparecieron en el comienzo y que, con su aparición, fundaron la cultura.

La veracidad del aserto de que la mayor fuerza creadora sería aquella que alcanzase la configuración misma de la vida humana se desarrolla aquí hasta llegar al reconocimiento de que, para que tal creación surgiese y resultase fructífera, se requirió la aparición de realidades superiores que en su globalidad no eran otra cosa que el rostro divino del mundo, tal y como un determinado pueblo estaba llamado a verlo y a ser atrapado por él.

7

Lo que convierte los actos de culto en fenómenos tan extraños y ajenos al sentir moderno no es, como suele pensarse, la aplicación de medios poco usuales para la consecución de un objetivo perfectamente natural, la falta, por tanto, de adecuación de los medios. Su rasgo principal no viene determinado por el hecho de que sus primeros ejecutores quisieran solicitar algo deseable, sino por su posesión previa de lo más deseable: la proximidad del dios.

Que a una acción surgida de tal plenitud se aliase la confianza en un bien futuro, no es sino natural y justo. Desde siempre, el

hombre ha aspirado a equipararse con los grandes fenómenos y acontecimientos del universo. Una profunda intuición le enseñó a imitar, en su propio hacer, sus formas y movimientos: el curso del sol, al volverse hacia la derecha, las particiones en tres elementos, o en cuatro, del espacio terráqueo y sideral, y la división por estaciones, encontraron equivalencias en los ordenamientos a que sometía su propia existencia, etcétera. Pero que fuese el entendimiento práctico el que le diera pie a ello, y no la necesidad de abrirse y entregarse a lo Grande, es un prejuicio cuya persistencia desde luego solo se puede explicar por una actitud propia del hombre moderno.

Y debido a este prejuicio cabía achacar al juicio del hombre de la Antigüedad las cosas más absurdas: la idea de que ciertas acciones meramente esquemáticas actuán sobre objetos sin entrar en contacto con ellos. Un círculo descrito en torno a un lugar en peligro conminaba fuerzas que debían proteger lo que contenía; verter el agua de una cuba debía convocar la ansiada lluvia... y toda clase de fenómenos afines. Por cierto que a esas acciones, a las que solo su apariencia externa vinculaba a aquello que se pretendía obtener con ellas, se les atribuía un poder muy eficaz. Pero como hoy en día cualquier persona razonable sabe que nada se puede alcanzar con ellas, se plantea la tarea de reconstruir una mentalidad o *Weltanschauung* para la cual tales procesos mentales constituyan algo natural. A eso se le llama «mentalidad mágica». El artificial ensamblaje de este sistema tiene la ventaja de su afinidad con la forma de pensar del hombre moderno. Ciertamente que, como se admite, se compone de toda una serie de terribles errores. Pero también en este caso todo depende de un mecanismo de causas y efectos aislados; también aquí, la relación con el mundo se basa fundamentalmente en la voluntad de dominarlo. El teórico

moderno prefiere imputar a sus lejanos antepasados los errores más bastos en la elección de sus medios, antes que aceptar la posibilidad de que, al ejecutar con la mayor seriedad estos actos, no partían del presupuesto de alcanzar un objetivo útil. Pues en tal caso debería admitir que su propia inclinación no constituye la medida o rasero con que medir el comportamiento de estirpes primitivas, sino que más bien revela su preocupante estrechez de miras.

Los problemas propiciados por este enfoque, que han conducido a hipótesis evolutivas tremendamente ambiciosas, no son más que problemas aparentes. Sin duda, existe una actitud espiritual que puede calificarse con todo derecho de «mágica». Extrae su fuerza de cierta interioridad y es consciente de tener la capacidad de suscitar efectos sorprendentes en hombres y cosas mediante una misteriosa concentración de todas las fuerzas del alma. Ante ello, toda manipulación meramente externa, por muy gustosamente que se apele a ella, pasa a un segundo plano, del todo intrascendente. Así nos lo refieren los verdaderos magos de todas las épocas y lugares, desde los que asisten a los hechos milagrosos ocurridos entre tribus primitivas hasta Paracelso y sus sucesores. Es evidente que esta actitud espiritual requiere un talento particular. Pero, aunque haya habido comunidades dominadas por esta actitud, no cabe duda de que no puede contarse entre ellas la que estaba destinada a vivir en el universo del culto y del mito. La magia depende del informe reino de las profundidades del alma, de un mundo infinito poblado de fuerzas misteriosas, mientras que el culto y el mito están llamados a servir al Ser sustancial de la tierra y las estrellas.

De esta magia verdadera, cuya validez no pondremos en entredicho en modo alguno, toma prestado el nombre y el aura ese sistema de prácticas absurdas que se supone más primigenio

que los cultos y los mitos. De otro modo, ciertas prácticas de los primitivos (y de los campesinos noreuropeos) habrían suscitado mayores sospechas. Se habría percibido con mayor nitidez el equívoco de la supuesta relación de los actos festivos con las imágenes que se supone les dieron pie, aunque en ocasiones los propios participantes hayan dado pábulo a que se produjera. Quien juzgue su carácter desprovisto de prejuicios tendrá forzosamente la impresión de que deben su existencia únicamente a una poderosa emoción, a una apasionada exaltación. Y semejante exaltación solo puede despertar gracias a un rostro místico que proviene del espíritu humano. Sea cual fuere el modo de este mito —ya revelase la forma originaria del animal, o el drama del despertar de la fuerza generatriz, la historia del curso del sol, el espíritu de la lucha armada, etc.—, debía irrumpir en la realidad en tanto que «acción». Tal era la forma que adoptaba entre los hombres su existencia, se plasmase o no en el relato. Pero cuando la vida de ese mito se apagaba, y el acto era transmitido, desprovisto ya de alma, de generación en generación, fantasmas imaginarios anidaban en el vacío almacén; entonces la propia cultura empobrecida y denigrada llega a creer que el curioso artificio debió de emanar de ciertas necesidades prácticas, las únicas que aún alcanza a entender. Y la ciencia considera entonces que su sola misión es preguntar cómo podía configurarse una mentalidad capaz de atribuir efectos tan poderosos a formas carentes de todo contenido. No analizaremos aquí en qué medida es cierto que los usos de los actuales primitivos son tan poco míticos y mecánicos como lo quiere la teoría.⁷ Pero no cabe dudar de que ese pensamiento mágico que hoy atribuimos a los orígenes de la cultura no es en realidad, allá donde surja, más que un producto del declive y el empobrecimiento. Solo cuando la grandeza esencial cuyo mito

confería significado al culto se extinguía de la conciencia, los pobres adeptos de tradiciones anquilosadas caían en las redes de la superstición al creer que las propias acciones poseían una fuerza misteriosa. La esencia de la superstición no radica, como enseñó Tylor, en que se aferre a lo desechado a pesar de que sus premisas ideales no tengan ya validez, sino en que un comportamiento que en su día surgió de una gran idea se adapte a una mentalidad más prosaica y se ponga al servicio del propio interés.

La noción de *utilidad*, por muy tempranamente que se ligase con el acto de culto, siempre es secundaria y no ayuda a la comprensión de su origen. Cuanto más predomine, más se aleja su *praxis* del espíritu con que se recibió; y allí donde se imponga aquella, el acto de culto se habrá sacrificado a la mera exterioridad. Este proceso, tan natural, ha sido invertido por la teoría científica. Esta ha tomado el anquilosamiento por el estallido de la vida. Merecen un respeto mayor las sencillas tradiciones antiguas, que la teoría sobrevuela con arrogante displicencia. Atribuían los cultos en parte a la intervención directa de seres excelsos que, en algún momento, aparecían físicamente, y en parte a acontecimientos de un orden superior, cuyo recuerdo debía mantenerse gracias a la práctica del culto. De modo que al principio situaban un gran «acontecimiento», y en ese sentido coinciden plenamente con la verdadera esencia del surgimiento del culto. Sucediera lo que sucediera para invocar la creación de un culto, es preciso que se tratase de algo que nada habría podido identificar tan bien como la imagen que proporciona la historia ofrecida por la tradición. Hubo de ocurrir algo grande, la manifestación de un poder tan maravilloso que la comunidad de los hombres le erigieron por su propia voluntad un monumento vivo, enteramente

entregados a la sagrada pasión de convertirse en expresión y respuesta de lo Sublime.

Lo que se ha expuesto aquí en líneas generales debería y podría documentarse mediante numerosos ejemplos. Pero por ahora bastará con aducir un par de casos que parecen particularmente adaptables a las modernas teorías, para relatar luego otros que las contradicen abiertamente.

Un ritual de expiación y purificación muy antiguo y muy extendido en el mundo antiguo prescribe que se conduzca a dos hombres por toda la ciudad, para matarlos luego fuera de sus límites y destruir por completo sus cadáveres.⁸ La interpretación que se da hoy en día de este pavoroso acto parte de la premisa de que necesariamente ha de surgir del mismo sentido práctico del que surgen todos los procedimientos por los cuales el hombre sigue hoy purificando su cuerpo y su entorno de toda suciedad. De modo que se habría creído que lo sospechoso y lo peligroso se adhería a la existencia humana en forma de suciedad externa, y que, así, podría destruirse gracias a un medio sencillo, similar a nuestras abluciones. «El fármaco era paseado por toda la ciudad para absorber todos los miasmas, y a continuación se lo mataba o se incineraba o se llevaba más allá de las fronteras del país, como se limpia una mesa sucia con una esponja y luego se desecha la esponja... Todo ello resulta muy primitivo y comprensible».² Y es que al moderno investigador le resulta «comprensible» una celebración de la Antigüedad en cuanto cree reconocer en ella los rasgos equivalentes a la actitud que guía nuestro hacer cotidiano. En este caso, el malentendido entre la propia práctica y el fin que se le atribuye es tan craso que casi nos resulta más sorprendente la ingenua autosuficiencia del espíritu moderno que la presunta superchería de los «primitivos».

A pesar de lo fragmentario de la documentación que poseemos, esta aún nos permite reconocer con suficiente claridad la magnificencia del acto originario. El elegido era azotado con ramas, como para bendecirlo, y conducido entre melodías entonadas por flautas. Se le vestía, como se dice textualmente en una ocasión, con ropajes sagrados y lo adornaban con hierbas sagradas. También le ofrecían previamente alimentos puros a cargo de la comunidad. La práctica se realizaba a veces con motivo de un hecho en particular, como la llegada de una epidemia, o bien regularmente, coincidiendo con la época en que los frutos de los campos estaban a punto de madurar. Sería pretencioso querer interpretar cada uno de los detalles del rito. Lo esencial no radica ahí, y los eruditos que disputan sobre ellos han perdido de vista el proceso en su totalidad y su grandeza. Aquí se viste y se adorna a un ser humano con gran pompa y, con acompañamiento musical, se le conduce delante de todas las viviendas. Finalmente se le mata, se le arroja desde una roca o se le empareda, todo ello para purificación y pervivencia de la comunidad en su conjunto. La suciedad se limpiaba entonces, como hoy, con baratas sustancias limpiadoras. La sobrecogedora pompa de esta tragedia, en cambio, requiere como contrapartida algo monstruoso, una grandeza siniestra a cuya presencia la comunidad respondía con seriedad tan pavorosa. No podemos dar nombre a esta oscura esencia cuya gigantesca sombra caía sobre las viviendas de los hombres. Lo que nuestro romo y prosaico entendimiento considera amenaza e impureza material ha dado pie a las grandes estirpes de la Antigüedad a crear una plétora de formas, no porque las concibiesen en tonos más superficiales y mecanicistas que nosotros mismos, sino porque se erguía ante ellos cual figura colosal, inevitable, y los instaba a

expresar su emoción con un acto grandioso y terrible. Y, más concretamente: su acto festivo y la manifestación del coloso eran una misma cosa. Y lo sobrehumano no los habría sobrecogido tanto como prueban sus obras si la idea de utilidad se hubiera mezclado en su hacer. Esta adoptaba un papel secundario, como ocurre con cualquier acto creador. Pero también intervenía con una necesidad naturalísima. Como el artista que confiere expresión y lengua al espíritu de un grandioso destino en la imagen aterradora precisamente para liberarse él mismo de ella, y para salvar a todos aquellos a los que sobrecoja su obra, también lo monstruoso era conjurado tras convertirse en forma en el culto. La ciudad expiaba sus faltas, recobraba la libertad y la salud. También la devoción con la que el coro mudo se presenta bajo el fulgor de lo excelso debió de enlazarse con la confianza en el perdón, incluso con la concesión de determinados favores. Pero cuanto más se afirmaban fin y utilidad, más se empobrecía el contenido de los actos festivos y, allí donde aquellos imperaban, se petrificaba por completo y moría. Por un extraño error, los evolucionistas han tomado siempre este estado por el originario. Su interpretación del acto de expiación partía enteramente de la idea de utilidad ligada a él, como si fuera evidente que solo gracias a ella se revela el sentido originario de sus componentes. Lo que les parecía «primitivo y comprensible» era lo secundario: la atención al bienestar material, que por lo demás pronto ganaría en importancia entre los epígonos menos importantes, que aquí, como en cualquier otro caso, estaban llamados a convertir una práctica sagrada en un acto de sentido común, aunque las antiguas formas perdurasen como residuos altamente paradójicos. ¡Y a nuestra época le estaría reservado descubrirlos precisamente como testigos de una mentalidad calculadora!

Muy distintos son los sacrificios de seres humanos o animales sobre los que pesa toda la carga de culpa de la comunidad en su conjunto. Conocemos tales actos por las culturas primitivas.¹⁰ Tampoco estos tienen nada que ver con la mentalidad materialista y mecanicista que se nos antoja tan natural. Pero lo que los distingue de los actos de culto propiamente dichos es una idea que ha de parecer tan absurda al espíritu científico de nuestros días como todo lo relativo al culto: la monstruosa noción de la redención mediante una vida que ha tomado sobre sí la culpa de todos.

Estos siniestros usos se contraponen a los más alegres que expresan la idea de la ayuda prestada por un dios. En Tanagra existía la costumbre de que, en la fiesta de Hermes, el joven más hermoso del lugar se pasease por la ciudad con un carnero sobre los hombros. El propio dios, se decía, habría salvado a la ciudad de una epidemia mediante una aparición semejante, y la festividad se instauró en memoria de ello.¹¹ Pero en este caso la ciencia moderna no solo ignora el mito, sino el mismo carácter de la práctica de culto y especula por cuenta propia al atenerse exclusivamente a la supuesta utilidad y a la hipótesis que ha acuñado sobre la mentalidad primitiva. El carnero era paseado por la ciudad «para absorber los miasmas». «De modo que el sentido de la costumbre está claro. Como todos los ritos de expiación de esta índole, también este se debe originariamente a un fin egoísta. En este caso se liga a Hermes porque el joven que carga con él reproduce exactamente la imagen del dios pastor».¹² Pero, si se trata de él, el animal que llevaba a hombros no puede haber tenido la función que aquí se le atribuye. Sin duda, Hermes no llevaba el carnero sobre los hombros para que absorbiera bacilos contagiosos. Él, como cualquiera que lleve un animal de este modo, lo ha recogido para trasladarlo incólume al

lugar al que pertenece. Así hacen los pastores. Y que Hermes, el pastor, se pasease protector por la ciudad, parece realmente más sensato que imaginar que el animal, lo lleve quien lo lleve, deba absorber como una esponja, los efluvios infecciosos. Aun atribuyendo seriamente semejante dislate al hombre antiguo, habría que exigir que el fin que debía perseguir el joven se expresase en su actitud, con lo que esta no sería la del afanado pastor. Y, por último, ¿qué sentido podría tener elegir para cometido tan trivial al joven mejor parecido? Únicamente la tradición que vincula la fiesta al mito del dios que se pasea hace justicia a su carácter. Si no se hubiera conservado, deberíamos inventar algo equivalente. Sin duda, en alguna ocasión, en tiempos de penuria, los habitantes de la ciudad habrán creído ver pasearse por su ciudad al dios, tan conmisericordioso con los animales, y habrán creído deber su salvación a su protección. A esta epifanía debían responder con un acto de culto. Él era el monumento vivo del sobrecogedor acontecimiento. ¿Cómo habría podido permanecer mudo e inmóvil el hombre tocado por la divinidad si toda revelación real despierta un soplo creador? El rostro que contemplaron los tanagreses distaba mucho de ser una alucinación: era un encuentro místico que exigía cobrar forma mediante un cuerpo humano en un acto festivo. Y con ello la comunidad rozaba la esfera de lo divino. No podía faltar la confianza en que se realizaba algo benéfico, como lo que el propio dios les había aportado con su paseo. Pero el provecho no era el primer y auténtico motivo del acto y, desde luego, el sentido de su forma no radicaba en él. Sin el mito de Hermes, el paseo habría constituido una empresa vana. No cabe basarse en la idea de que los animales destinados al sacrificio eran paseados para bendecir a la comunidad, como ocurre por ejemplo en los itálicos *lustrum* y *amburbium*.

Estamos muy lejos de entender el sentido originario de estos y parecidos actos, y habría que dejar de una vez por todas de subordinar lo inteligible a las artificiales hipótesis que parece exigir lo ininteligible.

Con qué firmeza se liga el culto al mito, cuántas prácticas de culto no constituyen, en su esencia primigenia, otra cosa que reflejos del ser y el hacer sobrehumano, lo atestigua muy particularmente la religión dionisiaca. En su centro tenemos el mito del propio Dioniso y de las divinas mujeres que lo criaron y que constituyen su sempiterna compañía. Todas ellas padecen sufrimientos y persecución, y deben morir, como él mismo. Y los padecimientos que les sobrevienen guardan una estrecha relación con los terribles actos a los que las conduce su insania. La madre y la nodriza que se abalanzan sanguinarias sobre la tierna vida son figuras recurrentes del mito, cuyo sentido último se nos revelará más adelante. Parte de la historia mítica de Dioniso y de sus acompañantes figura ya en la *Iliada*:¹³ el poderoso Licurgo, hijo de Driante, persiguió en su día a las nodrizas del enloquecido Dioniso por los campos de Nisa, y estas, tocadas por el arma terrible de Licurgo, arrojaron sus sagrados utensilios al suelo; el propio Dioniso, sin embargo, se refugió en las honduras del mar, donde Tetis acoge protectora al tembloroso fugitivo. Lo que narra este viejo mito se presenta como acción en la fiesta de las Agrionias, en la que nos detendremos más adelante. En el Orcómeno, el sacerdote de Dioniso perseguía a unas mujeres espada en ristre, matando a las que no lograban escaparse. Se decía que procedían de la estirpe de Minias, cuyas hijas descuartizaron en pleno fervor dionisiaco a uno de sus hijos. La propia desaparición del dios era objeto de un acto de culto: en Queronea, las mujeres buscaban a Dioniso

en las Agrionias, hasta que finalmente regresaban con la noticia de que había buscado refugio entre las Musas.

Todo intento de explicar estas prácticas independientemente del mito desemboca en vana especulación. Las mujeres que son salvajemente perseguidas por el sacerdote no son otra cosa que remedos de las frenéticas acompañantes del Dioniso del mito. Y es que, en el culto de Dioniso, las mujeres desempeñan un papel preponderante al ser en el mito compañeras inseparables del dios. Si las Tíades despiertan en el día de la fiesta a Dioniso niño en la cuna, no hacen con ello sino remedar lo que hacen las divinas nodrizas que crían al joven dios y que, cuando este alcanza la edad adulta, se entregan con él a toda clase de excesos. Estas prácticas de culto son sin duda más dignas de respeto que la narración mítica que conocemos a través de la literatura. Pero ambas nacen de un mismo espíritu. Las encargadas del culto se convierten, por la fuerza primigenia de la revelación divina, en figuras del acontecer sagrado al que el mito debía dar expresión con palabras. Y, así como el mito no fue creado en función de un objetivo externo, el rito tampoco surge de otro motivo que no sea la necesidad de dar forma a lo maravilloso que apresa al espíritu en y a través de los propios hombres cautivados por el dios. Que esta materialización de lo divino pudiera considerarse también benefactora resulta —ya que servía a la presencia divina— simplemente natural. Mas las investigaciones recientes también han invertido aquí arbitrariamente el proceso natural.

A lo largo del presente estudio volveremos a encontrar otros ejemplos de esta significativa coincidencia de culto y mito.

Y, por último, mencionaremos también de pasada que ciertas prácticas sagradas de los llamados *primitivos*, que hasta hoy suelen invocarse como testigos de las hipótesis racionalistas, a menudo traslucen un auténtico contenido mítico.

Particularmente impresionante y aleccionadora es la solemne ceremonia organizada en el transcurso de una tormenta que pudo contemplar en Nigeria A. Talbot.¹⁴ Este nos refiere que, en el mismo instante en que caía, cada rayo recibía respuesta a golpe de trompeta. El efecto era imponente, rozando lo sublime; él mismo habría tenido la impresión de que el fulgente rayo constituía una espada blandida. El dios celeste relampagueante es allí la principal deidad; junto con él se venera a la divina Madre Tierra. El acto de culto es, como vemos, la respuesta inmediata de la arrebatada comunidad a su manifestación o epifanía. Lleva en su seno el mito, lo eleva para acercarlo al dios en tanto que forma viva.

Es fácil analizar el carácter de tales actos de culto, que son uno con el mito, tomando como ejemplo las llamadas *danzas solares de los indios*.¹⁵ Pero hay que entenderlo como un apunte provisional.

Lo divino se ha aparecido a todos los pueblos impregnando no solo sus cultos, sino, con ellos, su esencia y su hacer, y su carácter nacional. Pero lo divino de lo que da fe la creencia del pueblo heleno se nos antoja eternamente venerable gracias a su riqueza y su profundidad.

8

Si, por lo tanto, el culto no es acción pragmática, sino imponentes creaciones emanadas del hálito de la divinidad manifestada, y los mitos no son fábulas, sino testigos de ese mismo encuentro con lo excelso; si se acepta que es necesario tomar conciencia de los «fenómenos primigenios» y hacer justicia a las grandes realidades, de nada nos vale entonces el estudio de la psicología y de la lógica, de las que hasta ahora todo se esperaba. Solo del propio Ser del mundo puede proceder el conocimiento, y nuestro guía autorizado habrán de ser, no los

hombres de naturaleza más limitada y mezquina, cuya pauta muchos han seguido hasta ahora, sino los grandes espíritus cuya mirada ha surcado las honduras del mundo y a los que con mayor fuerza ha embargado la Realidad.

Es hora ya de recordar de nuevo las palabras de Schelling: «No se trata aquí de cómo habríamos de girar, tornear, reducir o empobrecer el fenómeno para poder explicárnoslo a partir de principios que en su día resolvimos no exceder, sino de saber hacia dónde han de expandirse nuestras ideas para llegar a adecuarse al fenómeno».¹⁶

II DIONISO

1. ADVERTENCIA

Toda la Antigüedad ha festejado a Dioniso como el «dispensador del vino». Pero también se le conocía como «el frenético» cuya presencia enloquece a los humanos y los lleva a cometer actos salvajes, incluso sanguinarios. Era el aliado y compañero de los espíritus de los muertos. Los ritos de iniciación más esotéricos lo consideraban su maestro. Y a su servicio divino le correspondía el drama actuado que ha enriquecido al mundo con otro milagro más del espíritu. También las flores primaverales dan testimonio de él: la hiedra, la piña del abeto, la higuera le eran afectos; pero por encima de todas estas bendiciones en el ámbito de la vegetación se sitúa el don mil veces bendecido de la viña. Dioniso era el dios de la embriaguez divina y del amor más encendido. Pero también era el perseguido, el sufriente y el moribundo, y todos los que le acompañaban y eran rozados por su amor debían compartir con él su trágico sino.

Los poetas y pensadores más insignes han intuido en esta multiplicidad a un ser de una profundidad inescrutable. Para la investigación científica continúa envuelto en el misterio. Cada vez que ha tratado de reducir a un solo elemento esta multiplicidad, se le ha hurtado el sentido del todo. Haciendo gala de una pasmosa ingenuidad, en los últimos tiempos se ha declarado partidaria de una explicación de la que lo menos que cabe decir es que resulta insuficiente: lo define como «dios de la vegetación». Y, sin embargo, es innegable que su revelación no ocurre en el mundo vegetal, sino en la vida de ciertas plantas muy particulares entre las cuales la vid ocupa sin duda un lugar preponderante. Y, así, ¿no debería ser más bien la particular naturaleza de estas plantas la que atestiguará la eficacia del dios y nos proporcionara indicios sobre su ser específico? Pero, en

lugar de seguir tales indicios, los científicos prefieren creer que, por razones desconocidas, el dios se habría especializado en el transcurso del tiempo en un ámbito concreto, aunque no haya pruebas que señalen la existencia de uno más amplio, sino solo hipótesis. Y esto por el único motivo de que se desea reducir la sospechosa creencia recogida en ciertas fuentes griegas al concepto más simple. Y, así, el conjunto de los rasgos más señalados que conforman el carácter de Dioniso no estarían necesariamente ligados a su esencia, sino que habrían sido cogidos debido a un cúmulo de coincidencias externas.

Esta explicación constituye en realidad una renuncia del entendimiento. Sienta como premisa un concepto predeterminado de las deidades de la naturaleza y pasa de largo ante todo lo que es esencial al dios griego. En esta monstruosa imagen del dios frenético no es capaz de ver más que lo que ya conocemos, o creemos conocer, de otras religiones. La posesión de las mujeres, el milagro del vino, la proximidad de la muerte, el trágico drama: todo esto y otros elementos clave del culto y del mito no le dicen nada. Mientras no cifre su tarea en reconocer en estas manifestaciones sustanciales la revelación de la esencia del dios llamado Dioniso, no podrá decirse que haya comenzado siquiera el estudio de la religión dionisiaca.

¡Un dios beodo, un dios loco! Realmente, se trata de una imagen que invita a una reflexión más profunda. Las hipótesis que se aprestan a ofrecer, y que reducen todo lo relevante al nivel de la mediocridad, solo han servido para apartar nuestra mirada de la tremenda fuerza de esta imagen. Pero la historia da fe de su fuerza y de su verdad. Para los griegos significó la revelación del sentido de la embriaguez, que pasó a ser tan amplio y tan profundo que, aun habiendo transcurrido varios siglos desde el declive de su cultura, un Hölderlin o un

Nietzsche pudieron expresar sus últimos y más profundos pensamientos por boca de Dioniso, y Hegel recibir la revelación de la verdad a través de una imagen dionisiaca, cuando afirma que es «el delirio báquico, en el que ningún miembro está sobrio».¹

2. LA PATRIA DEL CULTO DIONISIÁCO

En nuestros días se da por cierto que Dioniso entró como extranjero en Grecia y que su reconocimiento se impuso únicamente tras vencer una reticencia extrema. Se le considera oriundo de Tracia y de la Frigia, habitada por una población afín a la de aquella. Al comienzo se pensaba que había entrado directamente en Grecia desde Tracia, pero hoy en día se cree haber encontrado indicios concluyentes de que habría llegado por mar desde Frigia o Lidia. Por último, Nilsson ligó ambas hipótesis:¹ Dioniso debió de arribar a la patria griega tanto desde Tracia como desde Frigia, en un caso en su apariencia veterotracia, y en el segundo en una forma alterada por la influencia de las religiones vecinas de Asia Menor. Pero eso no es todo. Como tercera fuente del movimiento dionisiáco se cita ahora, en contradicción con la opinión predominante hasta la fecha, la propia patria griega. Pues el gran movimiento que originó allí la llegada de Dioniso corresponde tan solo al nuevo despertar de un culto antiguo. Se da por hecho entonces que las ideas y ritos ligados a su nombre habrían existido ya entre la población pregriega.

Si nos preguntamos por el momento en que el forastero se habría abierto paso entre los dioses griegos, Wilamowitz² aduce que no habría podido ser antes del siglo VIII a. C. en Grecia y que su triunfo sobre la fe ortodoxa no podría fijarse antes del 700. Los griegos asiáticos lo habrían conocido «con anterioridad, como es natural, pero —concluye— la sociedad desde la cual y para la que habla Homero quería saber tan poco de él como más adelante la Hélade, hasta que se vio obligada a ceder a un movimiento que procedía de abajo».

Se piense lo que se piense del origen y procedencia de la religión de Dioniso, resulta impensable que los griegos la

conociesen tan tarde. ¿Cómo explicar si no que no se diese sentimiento de extrañeza alguno y que no se conservasen recuerdos de su violenta irrupción? Pues la afirmación tantas veces repetida de que ciertos mitos y cultos dan testimonio de tal recuerdo se basa, como veremos más adelante, en la confusión entre la migración de los cultos y la epifanía. Los propios griegos consideraban antiquísimas sus prácticas de culto básicas dedicadas a Dioniso. Cuánta razón tenían al pensarlo lo prueba el que las «viejas Dionisias», como llama Tucídides a las Antesterias,³ eran comunes al tronco jonio y que —como observa con razón Deubner—⁴ como festival dionisiaco debía de ser más antiguo que la separación y migración de los jonios. En Delfos puede considerarse que la veneración de Dioniso es más antigua que la de Apolo.⁵ En el caso de Esmirna, donde se celebraban las Antesterias con la entrada de Dioniso sobre un barco provisto de ruedas,⁶ hay indicios de que la fiesta dionisiaca ya existía en la época eólica de la ciudad.⁷ Pero el testimonio más importante de la antigüedad del Dioniso griego es la épica homérica, perfectamente familiarizada con su culto y sus mitos, y al que no trata de manera distinta que a las divinidades veneradas desde tiempo inmemorial, sea cual sea la opinión que le merezca al propio poeta y a su círculo de oyentes.

En el núcleo del culto y los mitos dionisiacos se encuentra la figura del dios frenético y las de las mujeres arrastradas en su delirio, que acogen y crían al recién nacido y que, por ello, se consideran sus nodrizas. En ciertas fiestas se organizan persecuciones que pueden tener un final sangriento, y la idea de una muerte violenta aparece claramente en varias leyendas y costumbres. Estos elementos de la religión dionisiaca se recogen en la *Ilíada* hasta el punto de que los representa en sus más nimios detalles.

En el libro sexto de la *Iliada* (130ss.), Diomedes habla del sino que aguarda a todos los que luchan contra los dioses y, al hacerlo, se refiere al fuerte Licurgo que persiguió a las «ayas» del frenético (μαινόμενος) Dioniso por el santo Νυσήιον, de modo que, tocadas por su terrible arma, dejaron caer al suelo sus θύσθλα y el propio Dioniso tuvo que huir al mar, donde Tetis acogió amorosa al tembloroso fugitivo. Las acompañantes de Dioniso no son aquí descritas explícitamente como presas del delirio. Pero hay un verso que delata la familiaridad del poeta y de su círculo con la figura de la Ménade y su nombre: se trata de aquel donde se compara a la asustada Andrómaca que huye, fuera de sí, con una Ménade (μαινάδι ἴση, , *Iliada* 22, 461). ¿Es posible, como afirma Wilamowitz,⁸ que el poeta no quisiera referirse con ello sino a que parecía una loca? Su comparación, como cualquier otra, solo tiene sentido si remite a una figura bien conocida. Mas «la frenética», cuya imagen debía de ser conocida por todos, no puede ser otra que la Bacante, ya se la denomine, como aquí, con el sustantivo μαινάς, o con el verbo, como en la *Iliada* (6, 389), como μαινομένη. Lo que Homero quiere decir aquí se refleja ampliamente en el himno a Deméter, donde (386) la sobresaltada Deméter es comparada con una Ménade «que corre frenética por el frondoso monte». La apostilla excluye cualquier confusión, aunque para los oyentes de Homero tampoco μαινάς admitía equívoco alguno.

El «frenético» Dioniso y sus «frenéticas» acompañantes constituyen, por tanto, figuras familiares para Homero. ¿Y el dios del vino? ¿Es posible que, efectivamente, Homero no supiera nada de él? Aristarco ha observado refiriéndose a la *Odisea* (9, 198) que el poeta, que tantas veces cita el vino en ambos poemas épicos, jamás llega a nombrar a Dioniso como su propiciador. También lo menciona expresamente K. O. Müller

en su comentario² sobre la obra de I. H. Voss,¹⁰ y desde entonces se da por sentado que el vino nada tiene que ver con la naturaleza originaria de Dioniso, sino que más tarde se puso bajo su protección. En tal caso habría que restar importancia al relato sobre el ánfora de oro, que, según la *Odisea* (24, 74), Dioniso regala a Tetis, a pesar de que el propio K. O. Müller era de la opinión de que podía invocarse para refutar la validez de su tesis. Tampoco queremos basar nuestro aserto en el hecho de que el padre de ese sacerdote de Apolo, Maron, a quien Ulises agradece el vino con el que emborracha a los Cíclopes,¹¹ se llamase Evantes, es decir, que lleve un nombre que volvemos a encontrar en la figura del propio Dioniso o de uno de sus hijos. Tampoco recordaremos a Hesíodo,¹² que considera al susodicho Maron descendiente de Dioniso, ni a Eurípides,¹³ que lo proclama abiertamente hijo suyo. Pero el punto de la *Iliada* (que por cierto tanto Aristófanes como Aristarco consideran incongruente) en el que el hijo de Zeus y de la tebana Sêmele es calificado de «bendición de los hombres» (χάρμα βροτοῖσιν, *Iliada* 14, 325), designa sin duda alguna al dispensador del vino. Pues, así como Hércules es llamado en los versos precedentes «el de la presencia de ánimo» (κρατερόφρων), tales palabras habrían de designar al hijo de Sêmele y no significarían otra cosa que lo que dice Hesíodo cuando, en el mismo contexto, lo llama «el pleno de gracias» (πολυγηθής);¹⁴ tal es el epíteto que Hesíodo dedica en otro punto a Dioniso como dios del vino.¹⁵ K. O. Müller consideró concluyente que Homero nombrase el don del pan como el regalo de Deméter, y que en cambio nunca se refiriese a la relación de Dioniso con el vino. Pero no podemos olvidar que en los versos que se refieren a la propia Deméter (*Iliada* 14, 326; *Odisea* 5, 125) no aparece mención alguna de su dádiva, y que son muy escasas las ocasiones en las

que se liga la bendición de los campos a su nombre. El heroico poeta no es, por tanto, menos recatado con Dioniso que con Deméter. Y quien conoce a los dioses que rigen su mundo, conoce el significado de semejante recato. Calla quizá muchas cosas ajenas al espíritu de su mundo, y a menudo desvela sus conocimientos mediante una sola palabra. ¿Qué podría resultarle más ajeno que el dios frenético? De modo que Dioniso, el dios del vino, no podía resultarle menos familiar que la diosa del trigo, Deméter.

La épica homérica prueba tener conocimiento cabal de la vinculación de Dioniso con otras deidades que conocemos de la tradición mitológica o de la historia de los cultos. Particular importancia reviste su amistad con Tetis. Se arroja en sus brazos en su huida del furibundo Licurgo,¹⁶ y la obsequia con el ánfora de oro en la que más tarde se guardarán los restos de Aquiles.¹⁷ Este mito homérico pone de relieve lo que atestiguan muchos otros cultos y leyendas: que Dioniso no es ajeno a las profundidades acuáticas. Que el ánfora de oro que regala a Tetis sea denominada obra de Hefesto puede considerarse indicio de su famosa amistad con este; en Nono,¹⁸ Afrodita le regala una cratera confeccionada por Hefesto. También es digno de reseñar que la Nékyia de la *Odisea* (11, 325) lo muestra vinculado a Ariadna, reina del séquito dionisiaco. La bella hija de Minos, se dice allí, fue raptada en Creta por Teseo, que quería conducirla a Atenas, pero antes de que llegara a hacerlo Ártemis la mató por indicación de Dioniso. El dios debía de tener algún derecho sobre Ariadna, pues el relato se corresponde enteramente con la historia de la muerte de Corónide,¹⁹ que también fue abatida por Ártemis, esta vez por consejo de Apolo, por haber engañado al dios con un amante mortal. Como se sabe, Ártemis es la diosa que trae la muerte a las mujeres de parto. Corónide muere antes

de dar a luz a Esculapio, mas de Ariadna cuenta la leyenda del culto ciprio²⁰ que murió durante el puerperio.

Tras todo esto hay que dar crédito a Pausanias²¹ cuando recuerda que, en la *Odisea* (11, 580), Panopeo es designado como el «lugar de las hermosas danzas» (καλλιχορος) debido a que las Tíades de Ática que se dirigían al Parnaso ofrecían allí sus danzas.

De modo que Homero no solo conoce a Dioniso, sino que prácticamente toca todos los elementos característicos de su mito y de su culto. Esto resulta tanto más llamativo por cuanto el propio Dioniso carece de importancia en el universo homérico, es decir, que todo lo que le afecta únicamente se menciona mediante esporádicas insinuaciones. Y es concretamente la *Iliada* la que lo representa como el «frenético», rodeado de «nodrizas» y «Ménades», la que sabe de la violenta persecución del dios y de su escolta de mujeres, y de su desaparición en las honduras marinas. Es también la *Iliada* la que se refiere al dios del vino, mientras que la *Odisea* lo relaciona con Hefesto, con Ártemis, y sobre todo con Ariadna. Y en ningún lugar encontramos el más leve indicio de que su culto fuera percibido como algo nuevo, procedente del extranjero.

Esta familiaridad de la épica homérica con la religión dionisiaca nos lleva a la misma conclusión que pudimos extraer de las Antesterias jonias: Dioniso debía de haber arraigado ya en el ámbito de los cultos griegos al menos hacia finales del siglo II a. C. Si llegó a los griegos desde fuera en época anterior, de la cual carecemos de noticias fiables, ello pertenece a esas preguntas que jamás encontrarán una respuesta segura. Pero sí podemos afirmar con certeza que todo lo que ha sido aducido en tiempos antiguos o modernos para probar su migración desde Tracia o Frigia carece de poder de convicción. En su

forma más antigua, esta hipótesis fue defendida, como se sabe, por Erwin Rohde.²² Este habla del «culto tracio al delirio» que debió de irrumpir en Grecia con aterradora virulencia y que fue aceptado tras grandes resistencias.

Ya se ha insistido lo bastante en la intensidad del culto a Dioniso en Tracia. Los testimonios antiguos que a ello se refieren han sido cuidadosamente compilados por A. Rapp.²³ También ha resaltado este que, en Grecia, el culto a Dioniso era más vivo precisamente allí donde se conservó el acervo de la antigua población tracia, es decir, en Fócide y en Beocia.²⁴ En estas circunstancias, cabe pensar que los tracios trajeron este culto a la Grecia central. Pero también podría haberse abierto paso desde Grecia a Tracia, y los conocidos cultos orgiásticos tracios, que siempre se invocan para dar credibilidad al origen tracio del dios, también podrían probar lo contrario, a saber, que precisamente los tracios eran muy proclives a admitir a un Dioniso griego. Es cierto también que, tras el descubrimiento de la viña, se convirtieron en conocidos amantes del vino puro, sin mezcla. Es notable que Tracia haya desempeñado en el mito dionisiaco un papel tan desdeñable. Por ello, un experto como K. O. Müller no ha concedido importancia alguna a los parajes tracios en sus consideraciones sobre el origen del culto dionisiaco, y un investigador tan erudito como O. Gruppe tuvo que esperar a que transcurriera una década desde la publicación de *Psique* de Erwin Rohde para llegar a la convicción de que, «indudablemente», ciertos colonos griegos debieron introducir a Dioniso en Tracia.²⁵ Sin duda hoy se da por sentado²⁶ que la *Ilíada* ve en esa «Nyseion», escenario de la persecución del cortejo dionisiaco por Licurgo, un lugar situado en Tracia. La razón es que Licurgo es denominado más adelante rey de los edones²⁷ y que el paraje de su muerte se fija en la cordillera

Pangeo,²⁸ donde según Hesiquio se encontraría antiguamente un lugar llamado Nisa. Y, así, también los escolios a la *Iliada* hablan de una Nisa tracia. En contra de ello, K. O. Müller²⁹ aduce que «en toda la geografía tracia no se ha registrado la existencia de un lugar real llamado Nisa». ¿Y cómo, en efecto, habría podido hacer transcurrir Antímaco³⁰ el combate de Licurgo contra Dioniso en una Nisa árabe, si la saga original se refería con seguridad a una Nisa tracia?

Como ya se ha dicho, hace poco ha calado la idea de que Dioniso no procede directamente de Tracia, sino que debió de llegar a suelo griego a través del mar Egeo desde Frigia, con los tracios emigrados a Asia Menor. Wilamowitz considera improbable su llegada por tierra desde la misma Tracia³¹ por el sencillo motivo de que en Tesalia, que el dios tendría que haber atravesado primero, se encuentran escasas huellas de él. Según el autor, es seguro que los griegos recibieron a su Dioniso desde Asia Menor. Lo atestiguaría su arribada por barco, a la que remite el conocido culto de las Antesterias. Las últimas dudas al respecto quedarían despejadas por el descubrimiento de que Sémele es el nombre frigio de la diosa Tierra, y Baco el equivalente lidio de Dioniso. Y así, quedaría demostrado lo que el coro báquico de Eurípides y el Tmolos, como monte dionisiaco, habrían dado a entender desde siempre. A lo largo de nuestro estudio probaremos el valor de sus observaciones. Pero algunas de ellas pueden someterse ya a un análisis más detallado. En las inscripciones lidias la raíz *baki-* (es decir, Βάκχος) sirve para nombrar al propio dios, para designar el mes consagrado a él y finalmente, lo que reviste especial interés, para formar el nombre de persona *Bakiva*, que en griego se transcribiría como Διονυσικλης.³² La conclusión de que *Baco* debía de ser una palabra lidia (o una voz adoptada por el lidio a partir del frigio)

fue apuntada con cierta vacilación por el propio Littman, y por Wilamowitz³³ con total seguridad.³⁴ Pero no puede decirse que sea obligada. Pues al menos también cabe pensar que el nombre de Baco habría pasado en tiempos remotos del griego al frigio y al lidio, conservándose, por razones que aún desconocemos, en el lidio. Pero parece más plausible suponer que es oriundo de la población pregriega —de cuya lengua da fe el nombre del Parnaso, el monte donde se desarrollan las orgías dionisiacas— y que en el lidio se conservó como principal designación de Dioniso. Sería, por tanto, muy arriesgado tomar el hallazgo lidio por una prueba irrefutable del origen pequeño asiático del culto a Dioniso. Acerca de la hipótesis de que detrás de Sémele se oculta la diosa frigia de la Tierra, nos limitaremos a decir que los documentos a nuestra disposición la refutan del modo más contundente.

Provenza la religión dionisiaca de Tracia o de Asia Menor, ambas teorías son difícilmente conciliables con las antiguas observaciones que tenemos sobre Nisa, donde se supone que nació y se crio el joven dios.³⁵ Nisa era sin duda el nombre de una cordillera sagrada situada en una lejanía fabulada, comparable con el país de los Hiperbóreos.³⁶ Allí Hades, surgiendo de pronto de la tierra,³⁷ raptaría a Perséfone mientras esta jugaba y cogía flores con las hijas de Océano. Lo que se pensaba de esa tierra de ensueño reviste cierta importancia porque su nombre constituye, sin lugar a dudas, parte esencial del nombre de Dioniso. Las observaciones más adecuadas las ha formulado ya P. W. Kretschmer.³⁸ Sus diversas formas dialectales, Διόνυσος, Διῶνυσος y Διόννυσος se derivan de dos tipos básicos que componen la palabra νῦσος, en una ocasión con la raíz (Διο-), en otra con el genitivo del nombre de Zeus. Que este νῦσος corresponda, como palabra tracia, al

griego νῶμφη, es decir, que signifique «hijo», como pensaba Kretschmer, lo considero, a pesar de la indudable plausibilidad lingüística, no solo indemostrable, sino improbable. No podemos reconocer su sentido originario, pero sí el ámbito al que pertenece. La forma femenina aparece en el nombre de Nisa, que, según Terpanδρο (*fr.* 8), habría sido la nodriza de Dioniso. Este habría bautizado en su honor una ciudad india con el nombre de Nisa. Diodoro (3, 70) la denomina hija de Aristeo. Tres Nisias reciben al niño Dioniso en una vasija de Sófilo,³⁹ así como más tarde suele hablarse de Nisias y Nisiádes, en plural, como ayas del dios. De modo que el país imaginario de Nisa ha recibido su nombre de sus pobladoras, las Nisias, y Dioniso, «el divino Niso», o «el Niso de Zeus», se caracteriza, por su nombre, como uno de los suyos. La cohabitación con mujeres forma parte, como sabemos, de su naturaleza; y, sí, en su calidad de Baco, está rodeado de bacantes, como Niso se encuentra en el centro de una tumultuosa escolta de Nisias. Hasta ellas, en sus boscosas montañas sagradas, es llevado el niño Dioniso, y de ahí acude el dios a los hombres, como llega Apolo desde los Hiperbóreos.

Esta Nisa no se ha localizado únicamente en tierras lejanas, sino también en lugares ciertamente próximos que han querido vincularse por su nombre a Dioniso. Así, Sófocles cita una Nisa en Eubea,⁴⁰ que seguramente es la que aparece en las *Bacantes* de Eurípides.⁴¹ Según Estrabón, existe en el Helicón un pueblo llamado Nisa, y añade que algunos creen reconocerlo en la *Iliada* (2, 508). También se supone que había una Nisa en el Parnaso.⁴² Pero ni en Tracia, ni en Frigia, ni en ningún lugar de Asia Menor parece que haya habido localidad alguna con este nombre. Pues las noticias de una Nisa tracia se remiten aparentemente al verso ya comentado de Homero, a no ser que,

como creía K. O. Müller, se refiriesen en realidad a una Tracia en el Helicón o en el Parnaso.⁴³ De Asia Menor se menciona una única Nisa lidia, según el índice alfabético de Hesiquio. La famosa Nisa de Caria fue bautizada así por una esposa de Antíoco.⁴⁴ Esta notable ausencia no favorece la hipótesis de que Dioniso procediera de Tracia o de Frigia. El famoso canto coral de la *Antígona* de Sófocles⁴⁵ menciona como lugares favoritos del dios, aparte de su patria (Tebas, Eleusis, Delfos, Eubea), únicamente a Italia. Antiguos testimonios nos dicen que la Nisa en la que creció Dioniso, y desde donde inició su incursión en los reinos de los hombres, ha de buscarse mejor en el lejano Oriente y en el sur, es decir, en la Tierra del Sol. Según Heródoto (2, 146), se creía que Zeus habría llevado al recién nacido cosido a su muslo a Nisa, en Etiopía (ἐς Νύσσην τὴν ὑπὲρ Αἰγύπτου ἐν τῇ Αἰθιοπίᾳ).⁴⁶ Antímaco⁴⁷ traslada el enfrentamiento de Dioniso con Licurgo a una Nisa árabe, y Diodoro (3, 66) opina que en el himno homérico (34, 8) la Nisa que se cita como lugar de nacimiento del dios⁴⁸ sería precisamente la árabe. Lo mismo afirman Nono, Hesiquio y los escolios en la *Iliada*. Además de Hesiquio, también Apolonio de Rodas menciona una Nisa egipcia.⁴⁹ De una ciudad de ese nombre situada en Siria da fe Jenofonte.⁵⁰ Por último, cabe mencionar la Nisa india, tan nombrada en tiempos alejandrinos.

La procesión del barco propia de la fiesta jonia en honor a Dioniso pasa por ser una constatación particularmente evidente de la teoría que afirma que su culto habría entrado en Grecia desde Asia Menor. En Atenas, y seguramente en el día de las Coés,⁵¹ se celebraba la entrada del dios sobre un barco provisto de ruedas. Se pensaba, por tanto, que venía del mar, como lo presenta el famoso cuenco de Exekias, en un velero que surca el mar coronado por sarmientos. De ello se colige que su culto

debió de llegar efectivamente por mar, es decir, desde Asia Menor, hasta los griegos de la madre patria.⁵² Es sorprendente que el propio Wilamowitz fuera del mismo parecer,⁵³ aun señalando que, en la saga narrada por Homero, Dioniso se arroja al mar, es decir, «que también podía provenir del mar», y a pesar de que recordara que, de acuerdo con la saga de Brasia, en la costa oriental laconia,⁵⁴ el mar habría arrojado al muchacho Dioniso, que llegó flotando en un arca junto con Sémele y, al haber muerto su madre, Ino lo habría criado en una gruta. De modo que es propio de Dioniso aparecer por mar. Su vinculación con el líquido elemento se estudiará más adelante con todo detalle. Al haber desaparecido en el mar huyendo de Licurgo, los argivos creyeron que se había hundido en el lago de Lerna, pues solían convocarle regularmente festejando la aparición del dios desde sus profundidades.⁵⁵ De modo que si, en el día de su conmemoración, aparecía en un barco, ello no significa otra cosa que una epifanía desde el mar. Pero sabemos hace tiempo que la procesión del barco de las Antesterias jónicas también tiene lugar en Esmirna, es decir, en la costa pequeño asiática, al otro lado del mar,⁵⁶ cosa que carece de sentido si el festejo debía conmemorar la llegada efectiva del culto a Dioniso desde Frigia o Lidia. Las observaciones de Wilamowitz⁵⁷ no son capaces de hacernos olvidar este importante testimonio.

Tras estos apuntes previos, que únicamente debían probar la ancestral familiaridad de los griegos con la religión dionisiaca y lo poco convincente que resulta la hipótesis de su llegada desde Tracia o Frigia, nos referiremos a la propia figura del dios Dioniso. Una vez que sus contornos hayan quedado claros, cada cual podrá preguntarse si aún tiene sentido comparar su culto con ciertos servicios divinos orgiásticos de Asia Menor.

3. EL HIJO DE ZEUS Y SÉMELE

¿Quién es Dioniso?

El hijo del éxtasis y del temor, de la furia desatada y de la liberación más dulce, el dios loco cuya aparición provoca el frenesí de los hombres, que ya en su concepción y nacimiento anuncia el carácter misterioso y paradójico de su naturaleza.

Fue hijo de Zeus y de una mortal. Pero, antes de que ella lo trajera al mundo, ardió en el fulgor provocado por el divino esposo.

Y tanto deseaba, al decir de los poetas,
contemplar con sus ojos al dios, que el rayo de este cayó
sobre la casa de Sémele,
y, tocada por él, parió
el fruto de la tormenta, al santo Baco.

Hölderlin

El padre no dejó que el hijo pereciera. Frescas ramas de hiedra lo protegieron del calor que abrasó a la madre. Y él mismo ocupó su puesto. Acogió al retoño, aún inmaduro, en su cuerpo, y cuando se cumplió el número de lunas, lo trajo al mundo.

Así, el dios «nacido dos veces» parece elevarse sobre todo lo humano antes aun de su irrupción en el mundo y de haberse transformado en dios, en el dios del embriagado delirio. Y, sin embargo, al propiciador de placeres le estaban destinados padecimientos y muerte, ¡los padecimientos y la muerte de un dios! Y sobre su casa materna, sobre la que se cierne la magnificencia del cielo, no trajo únicamente bendiciones, sino sufrimiento, persecución y muerte. Pero a la madre, Sémele, que sucumbe a las llamas en su unión con el dios del trueno, le es dado alzarse desde su tumba para reunirse con los dioses olímpicos.

Era una de las cuatro hijas del rey Cadmo de Tebas. «Peleo y Cadmo —dice Píndaro—¹ eran los humanos más dichosos, pues en su boda cantaron las Musas, los dioses se deleitaban en su mesa, al hijo real de Cronos lo veían sentado en sillas de oro y recibían dádivas de él... Pero llegó el tiempo en que tres de las hijas amargarón las alegrías de Cadmo, mas a la cuarta, a la bella Tione, la visitó Zeus en el lecho del amor». Y, en otro punto: «Grandes fueron las desgracias de las hijas de Cadmo; pero la pesadez del dolor huye ante la desmesura de las bendiciones. Sémele, la tocada por el rayo, vive en el círculo de los Olímpicos, y Palas y el padre Zeus la aman de todo corazón, y la ama su hijo, el adornado con hiedra; y también se dice que a Ino le fue concedido vivir eternamente en el mar, entre las hijas de Nereo».²

De las cuatro hijas de Cadmo³ solo estas dos, Sémele e Ino, tienen relevancia como figuras mitológicas. Las otras, Ágave y Autónoe, aparecen únicamente en calidad de madres de Penteo y Acteón, cuyo terrible sino —ambos son despedazados cual animales salvajes— está ligado al mito de Dioniso. Y, sin embargo, como atestigua el culto, el número cuatro es uno de los elementos más característicos del antiguo mito. Pues, así como en Píndaro⁴ Sémele es contrapuesta como amante de Zeus a las otras tres hijas de Cadmo, también en las *Lenai* de Teócrito⁵ Ino, Autónoe y Ágave conducen cada una un *tiaso* o cortejo al monte en la fiesta de Dioniso y erigen allí doce altares, tres para Sémele, nueve para Dioniso. Esos mismos *tiasos* de Autónoe, Ino y Ágave aparecen también en el informe del mensajero de las *Bacantes* de Eurípides.⁶ Según la famosa inscripción de Magnesia en Meandro,⁷ se solía convocar allí en tiempos, por consejo de Delfos, a tres Ménades de Tebas pertenecientes a la estirpe de Ino para instaurar el culto a

Dioniso, y cada una de ellas componía uno de los tres *tiasos*. El culto a Sémele, vinculado a Dioniso, al que sirven los tres coros de mujeres, se corresponde por tanto con el mito de la novia celestial Sémele y sus tres hermanas. Todavía en la dedicatoria de Colonia⁸ se cita, junto con Sémele, a sus «divinas hermanas».

Que se rindiera culto a Sémele lo prueban numerosos testimonios. Y lo mismo que para la madre, vale para Ino, la nodriza del dios. La vivienda derruida de Sémele, cuyas ruinas aún ve arder el Dioniso de Eurípides tras el regreso a su ciudad natal de Tebas,² era mostrada a los sorprendidos extranjeros aún en siglos posteriores.¹⁰ Se encontraba cerca del santuario de Dioniso Cadmeo, cuya importancia solo pudo constatarse gracias a una inscripción datada en el siglo III a. C. perteneciente al tesoro de los tebanos en Delfos.¹¹ En esta inscripción se designa el ámbito sagrado de Sémele como σηκός, exactamente como en Eurípides.¹² De modo que aquí se fomentó el culto a la madre de Dioniso. Pero también era venerada en otros lugares. Sus hitos fundamentales eran la fiesta de la aparición de Dioniso y la celebración de la ascensión de la madre del reino de los muertos gracias al hijo divino. Cuando se invocaba a Dioniso durante las Leneas áticas, se le llamaba «hijo de Sémele» (Σεμελεύς).¹³ En la isla de Miconos, Sémele recibía en el transcurso de la misma fiesta un sacrificio el undécimo día del mes, mientras que el propio Dioniso lo hacía el duodécimo, consagrado a él.¹⁴ La veneración de Sémele en las fiestas trietéricas de Dioniso se subraya explícitamente en un himno órfico.¹⁵ Pero más relevantes parecen las fiestas que conmemoran su ascensión del Hades. Plutarco¹⁶ nos refiere una fiesta celebrada en Delfos cada ocho años en la que participan las Tíades dionisiacas: las Drómenas celebradas públicamente hacen pensar que su objeto era la ascensión de Sémele. La fiesta

se denominaba *heroís*. La palabra se refiere al personaje central, es decir, Sémele, que se designaba como ἥρωίς, así como el propio Dioniso es llamado ἥρως en la famosa canción de las mujeres de Élide.¹⁷ Es muy probable que esta fiesta se celebrase también en otros lugares. Pues en Lerna se contaba que Dioniso habría descendido en ese lugar a las profundidades insondables de la laguna Alcionia hasta llegar a los muertos para buscar a Sémele,¹⁸ y también en Trecén hay un lugar del que se dice que el dios habría ascendido allí del Hades acompañado por su madre.¹⁹

Su culto y su memoria están indudablemente ligados al recuerdo de su insigne hijo. «Ya resuenan las voces de las canciones acompañadas de flautas, ya resuenan los coros de Sémele, adornada de coronas», se dice en los ditirambos pindáricos dedicados a las Dionisias atenienses.²⁰ Las *Lenai* de Teócrito,²¹ en las que se representa la fiesta dionisiaca secreta de las tres hijas de Cadmo y el terrible destino del atrevido Penteo, culminan con la salutación no solo de Dioniso, sino también de Sémele y sus hermanas. «Para Dioniso y Sémele», reza la dedicatoria de uno de los altares de Magnesia.²²

Las investigaciones más recientes han desmembrado este venerable mito, invirtiendo por completo su sentido. Sémele, se dice, sería una diosa desde el principio; y es merced a un poeta, que según Wilamowitz no habría podido ejercer influencia alguna antes del 700 a. C., como fue transformada en hija de Cadmo. Este poeta, por tanto, habría inventado por su propia cuenta un mito cuyo sentido último capta cualquier persona desprejuiciada, y por motivos derivados de la actualidad, sin intuir que la naturaleza humana de la madre de Dioniso podría resultar relevante algún día.

Paul Kretschmer ha probado hace ya más de cuarenta años, en un estudio notable,²³ que el nombre de Sémele podría entenderse lingüísticamente como denominación de la diosa Tierra derivada del tracio-frigio, y guardar cierta relación con las palabras griegas *χθών*, *χθοναλός*, etcétera, y que esta diosa Tierra tracio-frigia aparecía efectivamente en las fórmulas imprecativas de las tumbas frigias de la época imperial, como *Σεμέλη*, junto al dios del cielo *Διός* (o *Δεύς*). Mientras que para Kretschmer la derivación del nombre de Dioniso del tracio con el significado de «hijo de Zeus» resulta poco probable. Al faltar en este caso cualquier prueba documental, su interpretación del nombre de Sémele gozó de la aprobación general y ha sido adoptada recientemente por Nilsson²⁴ y Wilamowitz²⁵ para fundamentar la teoría del origen tracio, o más bien frigio, del culto a Dioniso. El propio Kretschmer podía aducir que en la Antigüedad al menos Apolodoro²⁶ equipara a Sémele con Ge, así como Diodoro²⁷ refiere una teoría según la cual se cree ver tanto en Tione como en Sémele a la diosa Tierra. Por tanto, la madre de Dioniso aparecería en casi todas estas nuevas versiones como la «madre Tierra tracio-frigia», que solo más tarde, merced al arbitrio de un poeta, habría sido degradada al papel de una mortal, hija de Cadmo.

Pero pedir que demos crédito a esto es pedir demasiado. Las inscripciones frigias nos enseñan que dicha diosa aún gozaba de la estima general hacia el 200 o 300 d. C. ¿Cuál no sería su importancia, entonces, mil años antes! ¿Y debemos suponer que en esa época alguien convirtió por su cuenta y riesgo en Beocia, tan cercana a Frigia, a la gran diosa Tierra frigia en hija de Cadmo? ¿Y que ni en el mito ni en su culto se conserva rastro alguno de su rango originario? Resulta difícil de aceptar, y la supuesta analogía con otros casos, que también requerirían una

aclaración, no llega a despejar la incongruencia de semejante hipótesis.

Pero esto no es todo. Al mito, tal y como aparece en nuestra tradición, se lo somete con ello a una enorme violencia. Y es que no solo nos presenta este a Sémele como una mortal, sino que subraya con particular énfasis que *no* se trata de una diosa y que, *a pesar de ello*, dio a luz a un dios. Ya en la *Iliada* se la llama Tebana,²⁸ y Hesíodo²⁹ no se conforma con designarla como hija de Cadmo, sino que añade expresamente que habría dado a luz, como hembra «mortal» (ἄθάνατον θνητή), a un hijo «inmortal». Y esta idea, la del «retoño del padre supremo y la hembra cadmeide», como afirma Píndaro (*Fr.* 75), recorre toda la tradición mitográfica. La mortalidad de la madre debía de pertenecer por tanto a las líneas básicas irrenunciables del mito dionisiaco. Y que el nombre de Sémele, que originariamente habría designado a una diosa, fue entendido en todo momento como nombre mortal, lo prueba el segundo epíteto de la madre de Dioniso, pues también se llama Tione. Las fuentes nos revelan el auténtico significado de este título honorífico. Ciertamente Píndaro designa en una ocasión a Sémele³⁰ como Tione en su calidad de novia de Zeus. Pero allí donde se citan ambos nombres, Tione aparece con otro rango, ya liberada por su hijo del reino de los muertos, madre coronada con la inmortalidad.³¹ «Sémele, llamada Tione», se dice en el himno homérico en su transcripción moscovita. Como también conocemos el nombre de Tione como nombre de bacante, y el propio Dioniso es llamado Tionida (Hesiquio), no cabe duda de que el nuevo nombre da fe de su admisión en el círculo del séquito divino de Dioniso. La madre de Dioniso era llamada por tanto Tione en la medida en que había ingresado en la categoría de los inmortales. Debíó de renunciar al nombre de Sémele, o al

menos completarlo con uno segundo, al convertirse en diosa. ¿Cabe pensar entonces que, a pesar de todo, un nombre que con tanta certeza se considera humano haya podido pasar por divino? En Tebas, Sémele se veneraba en calidad de muerta; el espacio dedicado a ella en el recinto sagrado de Dioniso en la Acrópolis tebana era un *σηκός*.³² El denominado Himno órfico 44, que habla de los honores que se le rinden en la fiesta de Dioniso, subraya que debía agradecérselos a Perséfone.

La hipótesis moderna no omite únicamente los testimonios del mito antiguo, sino que no tiene reparos en transformar lo que este anuncia como hecho más admirable en una corrección arbitraria de su contenido primigenio. Y con ello destruye a la ligera todo el mito del nacimiento de Dioniso. Pues la extraña narración de un segundo nacimiento pierde todo sentido si la madre no es mortal. Cuando Sémele arde, como dice la leyenda, Zeus arranca al seismesino de las llamas y se lo cose al muslo para que madure en el celestial cuerpo y se convierta en dios.³³ Se ha afirmado que este mito debió de surgir de la ligazón de dos visiones distintas por completo. Según una, Dioniso habría surgido del matrimonio de Sémele con el dios del cielo, mientras que la otra le hace emanar únicamente del padre, como se cuenta de Atenea. Pero con ello no se hace más que atribuir al mito otro despropósito. Pues, así como parece razonable la imagen de que la diosa del «Consejo» y de la fuerza victoriosa, la masculina Atenea, surgiese de la cabeza del «consejero» Zeus sin intervención femenina, no parece serlo la de que el femenino Dioniso, siempre rodeado de mujeres, sus confidentes, descienda únicamente de varón. Solo como ha sido referido en todos los tiempos tiene sentido el mito. El nacimiento del cuerpo paterno presupone el trágico fracaso de la madre, y solo

en su unión son capaces ambos acontecimientos de conformar un mito auténtico y completo.

Sémele era una humana que concibió a su hijo en brazos del dios del cielo. Pero la mortal amante no pudo soportar la relampagueante majestad del dios. En la tormenta que le trajo a ella la muerte, parió prematuramente a un niño que habría de convertirse en un gran dios. Y por ello, porque como humana había sido demasiado débil, tuvo que apiadarse el padre del hijo y completar la obra de la madre fallecida mediante un segundo nacimiento.

La imagen de una diosa Tierra que arde en brazos del dios del cielo resultaría, como ya ha afirmado O. Gruppe, completamente incomprensible.

¿Qué razones justifican entonces que en el caso de todos los seres superiores que, según el testimonio del mito, un día fueron hombres, expliquemos su divinidad como lo originario? ¿No sería mejor examinar si tales mitos no habrían podido tener un significado antes de atribuir su creación a un llamado poeta que ligó lo dispar mediante torpes manejos? También Ino, la nodriza del dios,³⁴ de la que conocemos varios santuarios, concretamente en la costa laconia,³⁵ pasa en el mito de ser mortal a diosa, y como tal —como una de las diosas marinas (Λευκοθέαι)³⁶— recibe el nombre de Leucótea. Así como en la *Teogonía* de Hesíodo se resalta expresamente la antigua mortalidad de Sémele, la *Odisea*³⁷ retrata a Ino con estas palabras: «La hija de Cadmo, Ino, Leucótea, antaño hembra mortal, que ahora goza de honores divinos en las ondas marinas». La pertenencia de Ino a Dioniso, que también atestiguan los ritos,³⁸ es sin duda alguna antiquísima. Como diosa del húmedo elemento se la relaciona por afinidad con su círculo, como probaremos más adelante. También volvemos a encontrar más tarde entre las Nereidas a

las otras hermanas de Sémele, Ágave y Autónoe.³⁹ Y así, con Ino ocurre exactamente lo mismo que con su hermana Sémele. A ambas se les rinden honores. Ambas fueron, según el mito, mujeres terrenales, y ambas poseen un segundo nombre que distingue a la diosa de la hembra mortal, a pesar de que el otro sirve para designarlas a ambas. No me referiré aquí a las artificiales construcciones de Wilamowitz.⁴⁰

Volviendo a Dioniso: el mito de su nacimiento, que ha querido disolverse mediante una serie de casualidades históricas, constituye la expresión más alta de su esencia. Así como la increíble imagen del surgimiento de Atenea de la cabeza de su padre solo pudo ser recibida en el espíritu de una auténtica manifestación de su ser, así nació, bajo la tormenta de Dioniso, la certeza de que el misterioso dios, espíritu de la ambigüedad y de la contradicción, tuvo una madre humana, es decir, que ya por su origen desciende de dos mundos.

4. LOS MITOS DE SU EPIFANÍA

Como el mito del nacimiento del dios, también los mitos de su aparición entre los hombres resultan inusitados y extremadamente turbadores. Aparece en el mundo de un modo distinto a lo que se cuenta de otros dioses, y sus encuentros con los hombres son muy particulares. En ambos casos, su advenimiento es sorprendente, inquietante, violento. Y, como todo lo violento, provoca también rechazo y revuelo. En el momento mismo de su nacimiento se granjea la enemistad de varias deidades, y una terrible confusión surge a su alrededor; a la muerte de su madre le siguen sufrimientos, miseria y una muerte violenta para todo el que se apiade del muchacho, comenzando por la hermana de la madre, Ino, que en un arranque de locura se arroja al mar con su propio vástago en brazos. Y, así, también la epifanía del dios convertido en hombre suscita una terrible excitación, indignación y oposición entre los hombres. Las hijas de Minias se niegan a acudir a su llamada, y con buenas razones, pues esta arranca a las poseídas del decoro conyugal y las aboca a los misterios y al desenfreno del nocturno delirio; ellas, en cambio, desean ser fieles a los deberes del ama de casa y esperar a sus esposos... hasta que Dioniso las espolea con el aguijón más agudo de su frenesí. El rey Penteo se alza y quiere impedir que las mujeres rompan el vínculo del pudor para ir a bailar con el dios furibundo. Penteo de Argos se enfrenta armado a él. La misma imagen se repite una y otra vez en el mito con distintos ropajes.

El sentido de dichas sagas, sobre las que más tarde volveremos, se ha malinterpretado por completo en los últimos tiempos. Se las tomaba por ecos de acontecimientos históricos y se recurría a ellas regularmente cuando se trataba de demostrar que el culto a Dioniso habría irrumpido en Grecia desde el

extranjero, imponiéndose solo tras superar un violento rechazo. Ciertamente Welcker solo quiso aceptar esta interpretación para parte de las sagas discutidas,¹ y también Rohde pidió prudencia al escribir: «Todo esto son leyendas que pertenecen a la clase de mitos típicos, con los que se trata de aclarar y justificar — elevándolos a la categoría de mitos y recurriendo para ello a un episodio legendario que se supone acaecido históricamente— algunos momentos de culto».² Pero también es verdad que opinaba que «en todos estos relatos existe un germen de autenticidad histórica», pues la idea de que este culto se hubiera tropezado con una terca oposición en muchos lugares, lo que no había ocurrido con ningún otro, no podía de ningún modo basarse en una «simple invención poética», sobre todo porque su premisa, es decir, que el culto a Dioniso hubiera penetrado en Grecia «desde el extranjero, y como una práctica extraña», se correspondía «obviamente» con la verdad histórica.

Sin duda, estos mitos no son «simples invenciones poéticas». Al contrario, su contenido real es mucho mayor que si refiriesen lo que ocurrió un día. No son testimonios de algo pasado, sino de lo permanente, al igual que afirma Salustio³ de los mitos de Atis: «Esto nunca ocurrió, pero es siempre» (ΤΑΥΤΑ Δὲ ἘΓΕΝΕΤΟ Μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεί). Ofrecen un reflejo fiel de la violencia, del carácter trágico y terrible inherente a lo dionisiaco. No se refieren a hechos que ocurrieron en una época en la que el dios aún era un forastero, sino a aquello que ocurre cada vez que se aparece, es decir, a los pavorosos efectos de su ser y de su epifanía. Cuanto más arrebatada su apariencia, cuanto más solicita la adhesión incondicional de los humanos, más pertinaz es la oposición y el rechazo que suscita. Si hasta la Sibila se resiste larga y violentamente antes de que el espíritu del dios se apodere de ella. Con ello no queremos decir que la epifanía de Dioniso

ante los hombres hubiera provocado siempre el rechazo. Pero el dios se manifestaba con tal furia y exigía actos tan monstruosos e irreverentes con el orden humano que antes de que se le adhiriesen debía aplacar sus humores. Y, así, la imagen de su primera aparición —es decir, la imagen mítica de su venida regular— se convirtió en una historia de luchas y superación. Tampoco podía faltar que el carácter del cruel dios y el peligroso salvajismo de su coro femenino encontrasen expresión en las aterradoras imágenes del destino de las atrevidas y arrojadas a las que se les ocurría espiar secretas fiestas o interferir violentamente en ellas. De este modo, se nos narra la terrible muerte del opositor Penteo,⁴ que en las *Lenai* de Teócrito⁵ parece descuartizado por curioso.

Pero con ello solo se roza en parte el sentido de estos mitos. Mucho más importante es reconocer que, en última instancia, tratan del sino del dios y de sus divinas acompañantes. Estas son las que son azuzadas por él hasta la locura, son ellas las que en su frenesí despedazan a sus indefensas víctimas, y son ellas las que son perseguidas y golpeadas y las que perecen como el propio dios. Tal es el contenido del venerable mito de Licurgo, que persigue a las «nodrizas» del frenético Dioniso con sus terribles armas, acaba con ellas, y le obliga a él a buscar refugio en el reino de Tetis, en las profundidades marinas.⁶ Sea cual sea la localización que se quiera atribuir a esta lucha, hay unanimidad en cuanto a que no puede tratarse de la patria griega. Es muy probable que se trate de Tracia,⁷ es decir, precisamente el país que se considera patria del culto dionisiaco. De modo que el mito no puede contener ningún recuerdo del rechazo que Dioniso habría tenido que vencer en tanto extranjero. Y, sin embargo, refiere una cruel persecución en la que Dioniso fue derrotado, desapareciendo en el mar... en esas profundidades

marinas en las que tan a gusto se encuentra, y a las que en los ritos se le conmina a regresar regularmente.⁸ La narración surge por tanto de cierta noción de su esencia y de su sino en los que se encuentran imbricadas sus acompañantes, no de la historia de su culto. ¿Es posible que esto no pueda aplicarse a la leyenda análoga de Perseo, que se enfrenta armado al dios y a las «hembras marinas» que lo escoltan,⁹ y que, según los testimonios que nos han llegado,¹⁰ lo arroja al insondable lago de Lerna? Si la persecución, e incluso el asesinato, de las mujeres dionisiacas eran elementos propios de las prácticas rituales de las Agrionias, y hasta se anunciaba, en el transcurso de los sagrados usos, la desaparición del dios,¹¹ no puede haber duda de que la terrible gravedad de este culto se corresponde con la representación del sobrehumano acontecimiento al que puso palabras el mito.

Y, así, ambos, el mito y el culto, nos presentan a un Dioniso sufriente y moribundo. Pero esta sombría figura se solapa con la luminosa del joven vencedor. Dioniso aparece victorioso en el mundo. Abate a los Gigantes con la fuerza del león. Con los tiros de sus Ménades pone en fuga a hordas enteras de hombres armados. Victorioso, penetra en los países más lejanos y se convierte en divino modelo de todos los triunfadores. Este Dioniso que avanza implacable es aquel de cuyos modos impetuosos y epifanía habla más de una leyenda que en un extraño malentendido se ha tomado por testimonio de luchas reales entre el culto dionisiaco que trata de abrirse paso y los defensores de la vieja religión. Ya Welcker apuntó con mucha razón¹² que «históricamente no es probable que, como se dice, en algunas ciudades se opusiera resistencia a esta religión por parte de las autoridades contra el pueblo o una de sus tribus lo hiciera contra otra; más bien aquella se plasmaría en un intento por modificarla o atemperarla».

Como los mitos del nacimiento, también los mitos de la aparición de Dioniso nos revelan muchas cosas sobre su esencia.

En su concepción, lo terrenal recibió el reflejo del fulgor del divino cielo. Pero en la unión de lo celestial con lo terrenal, que se expresa en el mito del doble nacimiento, no se anularon las penalidades de la vida humana, sino que se conservaron en dura oposición a la magnificencia sobrehumana. El que así nace no es únicamente el que grita de gozo y nos trae las alegrías, también es el dios que padece y muere, el dios de la trágica paradoja. Y la fuerza interior de este ser dúplice es tan poderosa que aparece entre los hombres como una tormenta y los conmociona, venciendo su resistencia con el azote de la locura. Todo lo usual y lo ordenado debe ser reventado. La existencia se convierte repentinamente en delirio... delirio de placer, pero no menos de terror.

5. EL DIOS QUE VIENE

Las prácticas de culto nos dan puntual noticia de la violencia de su aparición, que agita el mito de un modo tan apasionado. Lo muestran como «el que llega, el dios de la epifanía», cuya aparición es mucho más imperiosa y subyugadora que la de cualquier otro dios.

Había desaparecido, y de pronto estará aquí de nuevo.

También otros dioses se alejan y regresan de nuevo, como Apolo. Pero únicamente Dioniso desaparece incomprensiblemente del círculo de los suyos o se hunde en las profundidades del mar o de la tierra. Tan inopinada como su llegada es su desaparición. Durante las Agrionias de Queronea las mujeres lo buscaban, para regresar finalmente con la noticia de que habría encontrado asilo entre las Musas.¹ Al decir de los argivos, se habría hundido en el lago de Lerna. Eso significaba asimismo caer en el submundo, pues en la fiesta de su regreso se le arrojaba una víctima al «cancerbero» que custodiaba sus puertas. También se cuenta que Perseo venció al dios arrojándolo a dicho lago.² Un himno órfico dice que, tras su partida, descansó dos años enteros en la morada de Perséfone.³

Y se supone que el desaparecido de la turbia mirada y la turbadora sonrisa debía aparecer de nuevo, o surgir de la oscuridad, en la forma de un toro salvaje.

Le aguardaban los coros de mujeres, fieles reflejos de aquellas criaturas superiores que siguen a Dioniso adondequiera que vaya. En Élide era el grupo de las «dieciséis mujeres»⁴ las que llamaban al dios con las palabras: «¡Noble toro, ven, Señor Dioniso, al templo puro de los eleos, ven con las Cárites saltando con la pezuña taurina!». De modo que sabían que el que habría de aparecer era un ser salvaje que las excitaba hasta cortarles el aliento con su diabólica monstruosidad. En Atenas

se le convocaba en la fiesta de las Leneas, que recibían su nombre de las Leneas, un coro de frenéticas servidoras de Dioniso, parientes de las bacantes y de las Ménades, o comoquiera que se las llame.⁵ Ellas debían de ser las que, al igual que las «dieciséis mujeres» de Élide, convocaban al dios. «¡Llamad al dios!», se oía exclamar al daduchos en la fiesta nocturna, y los congregados respondían: «¡Iaco, hijo de Sémele, ¡dispensador de riquezas!». ⁶ Así quizá le llamasen también las catorce mujeres atenienses⁷ que portaban el título de *gerarai* y que, en el transcurso de las Antesterias, debían ejecutar los ritos secretos en el santuario ἐν Λίμναις con la esposa del arconte basileo.⁸ Lo llamaban con grandes alharacas, instándole a aparecer.⁹ En Argos sonaban las trompetas ocultas bajo las hojas de los tirso cuando se le conminaba a salir del lago de Lerna y se hacía desaparecer en las misteriosas profundidades de este una oveja destinada al «cancerbero» —(πυλάροχος) que debía liberarlo.¹⁰

Y sobre todo lo llamaban los coros de las Tíades délficas y áticas en invierno desde las cimas del Parnaso para que se levantase, se uniese a ellas y las precediese en sus correrías por aquellas. Lo despertaban como *liknites*, como niño en la cuna.¹¹ De modo que acababa de nacer, y aún no había despertado a la consciencia. Eso ocurrió en el lugar donde se suponía que Dioniso bailaba y se entregaba al desenfreno con las ninfas. «A ti —así exclama el coro en la *Antígona* sofoclea—,¹² te vieron arriba en la doble cumbre entre turbio fulgor de antorchas, donde avanzan ninfas córicas, bacantes». De estas ninfas habla también la sacerdotisa en el prólogo a las *Euménides* de Esquilo: «Honro a las ninfas de la gruta abierta en la roca de Coricia, sede de espíritus divinos; Dioniso se ha adueñado del lugar...». ¹³ Eran ninfas, las ninfas de Nisa —y en el Parnaso debió de haber

una Nisa—,¹⁴ las que acogen en su seno y cuidan amorosamente del recién nacido Dioniso. Tal afirma el himno homérico 26. Cuando nos relata que, tras haberlo criado, estas mismas diosas componen su frenética escolta, y que con él, el adornado de hiedra y laurel, recorren los bosques, vemos que las nodrizas y las bailarinas del dios son una misma cosa —ya en Homero se denomina a las acompañantes del frenético Dioniso «nodrizas»—, y es evidente que los coros de las Tíades, que, como ellas, se ocupan del niño Dioniso y que, como ellas, recorren bailando las alturas, desempeñan el papel de mujeres divinas y representan en el culto su comportamiento en parte maternal, en parte extático, siempre vinculado a la naturaleza. Llaman al recién nacido, que, como dice un himno órfico,¹⁵ ha descansado durante un largo periodo en la morada de Perséfone. Al despertar, al levantarse y verle erguirse, magnífico, llenará sus corazones de celestial pavor, sus miembros de un frenético deseo de bailar, y las precederá, tal como se afirma de su juego con el ser superior en el citado himno órfico: «Y cuando él mismo despierta el cortejo de nuevo, al cabo de los tres años, se encamina con sus nodrizas de hermosa cintura a entonar el cántico, aletargando y poniendo en movimiento los momentos festivos en sus cíclicos periodos de tiempo». Así como las mujeres de Élide convocaban a Dioniso entonando una festiva canción, también aquí este despertar del niño divino se debía al canto de himnos por las Tíades. De la época imperial conservamos un testimonio del papel que desempeñaba la música en un acto festivo similar. En la inscripción de Rodas¹⁶ se cita a un músico que «despierta al dios con el órgano acuático» (τω ὕδραύλῃ τω ἐπεγείροντι τὸν θεόν). Aquí vemos también lo extendida que estaba, al menos en época tardía, la festividad del despertar. «El que está en la cuna»

(Λικνίτης) se cita en Hesiquio como epíteto de Dioniso (ἀπὸ των λίκνων ἐν οἷς τὰ παιδία κοιμῶνται). De entre los himnos órficos, el 46 convoca al Λικνίτης Διόνυσος.¹⁷

«¡Oh, tú, guía de los coros de estrellas de ardiente aliento, señor de las canciones de la noche, hijo surgido de Zeus, aparece, soberano, con tus sirvientas, las Tíades, que bailan contigo frenéticas la noche entera, para ti, rey Iaco!», así exclama el coro de *Antígona*¹⁸ en el momento de la tensión más espantosa.

Pero proceda del lugar de donde proceda, y sea cual sea el momento de su llegada, navegue en magnífica nao por mar, se alce desde las profundidades, o abra de pronto sus ojos celestiales de recién nacido, su ímpetu avasalla a las mujeres que lo han estado esperando haciéndoles echar atrás la cabeza, agitando sus melenas, y correr frenéticas con su propio frenesí.

La inmediatez única de su aparición se expresa en las fiestas comunes mediante una serie de formas particulares. Mientras los otros dioses, por muy vivaz que pueda resultar su llegada —en el caso de Apolo, el himno de Calímaco constituye un famoso testimonio—, en el momento de pisar sus templos el día de la festividad son invisibles. Dioniso en cambio llega en carne y hueso, es decir, en forma de plástica efigie.¹⁹ En Sicania estaba prohibido contemplar las imágenes de Dioniso Báquico y Eleleo durante todo el año. Se le conducía al templo en la noche sagrada tras sacarlo del llamado *kosmetérion*, rodeado de antorchas y entonando himnos.²⁰ Las Catagogías jónicas, festival que conmemora el retorno del dios, cuya efigie es conducida con toda pompa por sacerdotes y sacerdotisas, son bien conocidas por las inscripciones.²¹ Estos son los cortejos que Antonio tuvo la osadía de remedar en Éfeso, en Alejandría, donde entró cual nuevo Dioniso en carro, con tirsos y

coturnos.²² En Atenas, la efigie de Dioniso en un carro en forma de barco era conducida al santuario, seguramente tras las Antesterias (Coés).²³ Antes de las Grandes Dionisias se llevaba la imagen de Dioniso Libre a un pequeño santuario de la Academia²⁴ para acompañarlo, la víspera de la festividad y en ceremoniosa epifanía, hasta el templo consagrado a Dioniso.

La prueba más clara del poder y el triunfo de su llegada es la unión matrimonial que celebró en Atenas —tal vez el mismo día de las Antesterias en que aparece como marino—²⁵ con la esposa del arconte basileo. Aristóteles²⁶ describe este acto con palabras que expresan una unión matrimonial propiamente dicha (ἡ σύμμειξις καὶ ὁ γάμος), mientras que el compilador de la *Nereida* solo habla de boda (ἐξεδόθη τῷ Διονύσῳ γυνή).²⁷ Jamás sabremos lo que ocurrió realmente. Que el novio celestial lo representase el *basileús*, el esposo legal de la *basilinna*,²⁸ no es únicamente poco plausible, sino que los documentos que nos sirven de referencia lo descartan. Pero no hay duda de que se pensaba y se sentía la presencia de Dioniso con imponente certeza. Él, al que sirven las mujeres, acompañado siempre de una amante, traspasaba el umbral de la casa terrenal y se apropiaba de la señora de la misma. La vivienda en la que se celebraba la sagrada boda, el *boukólion*, era, según Aristóteles, la antigua casa oficial del arconte *basileo*. Y Aristóteles sabía lo que decía. De modo que el dios penetraba en la casa del alto funcionario que había heredado el título de los antiguos reyes para exigir para sí a la esposa de aquel. Esto es algo muy distinto a las bodas sagradas de un dios y una diosa que se conmemoran en el culto. Y tampoco cabe compararlo con lo que refiere Heródoto²⁹ del templo de Baal en Babilonia, del templo de Zeus de la Tebas egipcia, o del oráculo de Apolo en la licia Patara, como afirma Wilamowitz.³⁰ El dios babilonio

y el egipcio exigen la compañía de una mujer cuando deciden descansar en sus santuarios; sus compañeras de lecho no pueden tener relación con otros hombres. Cuando en Patara habla el oráculo, es decir, cuando Apolo mora en el santuario, la sacerdotisa ha de pernoctar en el templo; la profetisa se une al dios, cuyo saber supremo está llamada a comunicar. La *basílinna* ateniense en cambio no pertenece a Dioniso de ese modo. No es una mujer que el dios haya elegido como esposa, como ocurría en Babilonia según el testimonio expreso de los caldeos recogido por Heródoto. Es la esposa del alto dignatario que llaman rey. Y no rinde honores al dios en su templo, sino que él se aproxima a ella, a la casa de su esposo, para, con su abrazo, convertirla en uno de los suyos. Que mediante este acto «en cierto modo toda la comunidad pasa a gozar de la protección de su divino compañero»³¹ es una suposición tan arbitraria como vana. Y no mucho mejor es lo que afirman otros cuando dicen que su fin era traer fertilidad al país. Dioniso ocupa el lugar del rey. Él, el confidente de las mujeres, él, cuya magnificencia culmina con la beoda contemplación de la más bella, afirma en Atenas, a su llegada, sus derechos sobre la reina. Tal proceder reviste tamaña importancia que necesariamente habría de haberle precedido una procesión pública de grandes proporciones, y si la procesión con el carro-barco tenía lugar, como parece probable, el día de las Coés, cabe suponer que la visita al *boukólion* y la boda se realizarían ese mismo día.

Así como los cortejos de Dioniso se distinguen en general de los de otros dioses por una inmediatez de los sentidos, también el rito de la cópula con la reina carece de precedentes en la historia de los cultos. Esta visita nos lo muestra verdaderamente como *el que llega*. En ningún otro acto de su epifanía se revela

con tal vehemencia su proximidad, la proximidad del que toma posesión.

6. EL SÍMBOLO DE LA MÁSCARA

La sobrecogedora irrupción del dios y su inevitable presencia han encontrado un símbolo aún más expresivo que los ritos que se han comentado hasta ahora, una imagen que entraña el complejo enigma de su ambigüedad y, con él, la locura. Se trata de la máscara.

En la ceremonia de la mezcla de vinos que seguramente realizaban las mujeres a su servicio el día de las Coés,¹ él mismo está presente en forma de máscara. Conocemos los detalles de este acto sagrado por una serie de imágenes de vasos que ha compilado y comentado Frickenhaus.² La gran máscara del dios pendía de una columna de madera, y el vino no solo se vertía y mezclaba delante de ella, sino que se le ofrecía primero para su degustación.³ Bajo la cabeza barbada cae un largo sayo (o sayo doble), lo que crea la impresión de un ídolo perfecto. Ramas de hiedra envuelven cual corona la máscara, se enredan en torno a la columna de madera o surgen a sus pies, o incluso trepan, cual ramas de árbol, desde la propia vestidura del dios. Frickenhaus creyó erróneamente que se trataba de la imitación de una columna envuelta en hiedra del santuario de la tebana Cadmea,⁴ cuyas ramas debían proteger del fuego al niño Dioniso recién nacido. Pero nuestros documentos nada refieren de una máscara en la columna tebana. Y aquí la máscara es lo más relevante. A veces es tan grande que llega a cubrir gran parte de la columna.⁵ E incluso, la mayoría de las imágenes en negro muestran únicamente la máscara —o dos máscaras— sin ropaje.⁶ Tampoco es cierto que la columna debiera ofrecer con sus ramas crecidas entre las zonas libres, o las ramas que se alzan, o la corona en torno a la máscara, la imagen de un árbol, como se aduce refiriéndose a los árboles de mayo u otros similares. Ciertamente que tenemos noticia de un «Dioniso-árbol» (

Ενδενδρος, Δενδρίτης) del que Plutarco afirma⁷ que se veneraba en casi toda Grecia.⁸ Aquí, en cambio, la columna destaca claramente como tal, con su base y su capitel, y las ramas que aparecen en ella y que a menudo forman una especie de corona sobre la máscara no la convierten en árbol, sino que acompañan la epifanía del dios presente en la máscara, cuya planta predilecta es la hiedra.

Y, así, es el propio Dioniso el que se aparece en la máscara. Ninguna columna de piedra, ninguna basta talla al estilo antiguo da fe de su presencia sagrada, sino únicamente la mera superficie externa de una cara destinada, al parecer, a cubrir un rostro vivo con el objeto de disfrazarse, y que, sin embargo, aquí sencillamente representa al dios. ¿Qué significa esto?

Sabemos de otros cultos griegos donde aparece la máscara. Del santuario de Ártemis Ortia, en Esparta, se han conservado un buen número de máscaras, en parte muy grotescas. En el Feneo arcádico se guardaba la máscara de Deméter Kidaria en un nicho situado sobre la santa Petroma; durante la llamada fiesta de iniciación grande, el sacerdote se la ponía delante de la cara, golpeando a «los del submundo», como se decía, con palos.⁹ También son famosas las máscaras de Gorgo, de los silenos y de Aqueloo.¹⁰ Mas Dioniso es el dios de la máscara por antonomasia. En Metimna, en Lesbos, se veneraba la máscara de Dioniso Faleno, hecha de madera de olivo, que, según se decía, unos pescadores habían encontrado en el mar.¹¹ También había en Naxos máscaras de Dioniso Báquico y Mélico hechas de pámpanos y ramas de higuera.¹² En Atenas se menciona una, muy conocida.¹³

Solo de las máscaras de Dioniso se sabe que debían representar únicamente al dios en su epifanía. Eran confeccionadas en formato grande, con materiales resistentes, y

aún se conserva un buen número de ellas.¹⁴ Una, de mármol, de tamaño mayor que el natural, provista de corona de hiedra, data de la segunda mitad del siglo VI a. C. y pertenecía al santuario de Dioniso de la ática Icaria, que aún hoy se llama Dionyso. Aparentemente, servía para las prácticas rituales que conocemos gracias a ciertas pinturas de vasos.¹⁵ Debido a su formato, en ocasiones colosal, estas máscaras, o sus posibles modelos confeccionados en un material más ligero, jamás debieron de ser portadas por hombres. Por muy extraño que nos parezca, constituían verdaderas imágenes del dios. Pero es precisamente este extraño hecho el que puede indicarnos el camino hacia los misterios dionisiacos.

No cualquier ser sobrehumano se presenta con máscara, sino solo los que pertenecen al reino natural, al terrenal (cf. Wrede, 89). Para honrarlos se organizaban asimismo numerosas y muy diversas danzas ejecutadas por humanos cubiertos de máscaras. Muy popular es la máscara en el caso de la aparición de espíritus y fantasmas terroríficos desde las profundidades, costumbre que, como se sabe, se conserva en los usos carnavalescos desde la Edad Media hasta la Era Moderna.¹⁶ Pero ¿cómo se introduce la máscara precisamente en el círculo de los espíritus y divinidades terráneos? La magia, que tantas veces se aduce en los modernos intentos de explicar ciertos fenómenos, no puede ayudarnos a reflexionar seriamente sobre este hecho. Pues ¿de qué sirve asegurar que en todos los tiempos se habrían empleado las máscaras de espíritus terráneos a fin de conjurar el mal o fomentar el crecimiento vegetal, para así transmutarse, o hurtarse a su poder? Difícilmente habría ocurrido tal cosa si no se hubiera creído ver encarnados en la máscara como tal, incluso sin que esta ocultara a un hombre, los misteriosos poderes de

estos seres. Y que así era lo prueba el respeto que inspiraban dichas máscaras y su conservación en lugares santos.

Es propio de los dioses y los espíritus ancestrales que se representan en la máscara que surgieran ante los creyentes con avasalladora inmediatez. Asimismo, y en contraposición con los Olímpicos, permanecían siempre próximos. Y, así, de vez en cuando se aparecían entre los hombres y los entretenían durante periodos largos o breves. Por ello —y no solo por ello— los hombres pueden desempeñar su papel. Ese milagro de presencia vertiginosa e inevitable es la que debía de dar sentido a la máscara.

El hombre moderno, tan alejado ya de estos orígenes, solo alcanza a pensar que su cometido es que alguien se ocultase tras ella. Y si ciertos seres sobrehumanos son representados en forma de máscara, se ve impelido a asumir la extraña presunción de que la artificiosa presentación de los imitadores humanos ha sido traspuesta a la imagen originaria. De este modo, también Gorgo habría recibido su conocido aspecto de máscara gracias al hecho de que, en tiempos remotos, solía usarse su máscara para cubrir la cara en ciertos ritos apotropaicos.¹⁷ Y, sin embargo, nuestro sentir puede verse tan afectado por la vista de la máscara que de pronto comprendamos por qué ella sola, más que cualquier otra clase de imagen completa, denuncia la presencia más imperiosa para, así, representar a los espíritus que se aproximaban al hombre, pero ante todo al más perturbador de todos, a Dioniso.

Hace tiempo que se ha observado que, en el vaso François, Dioniso adopta una actitud distinta al resto de los dioses del cortejo: mientras que estos se muestran al observador de perfil, él dirige hacia ellos su monstruoso rostro con los ojos bien abiertos. Esta curiosa particularidad se suele explicar, sin

embargo, aduciendo que, desde tiempos inmemoriales, se ha gustado de presentar a Dioniso revestido con la máscara. Sería más ajustado decir, por el contrario, que se le representaba con la máscara porque se le conocía como «el que mira». Es el dios de la presencia más inmediata quien nos observa de este modo en la imagen del vaso, y, como es propio de él irrumpir imperioso entre los hombres, en el culto la máscara le sirve de símbolo y encarnadura.

El rostro con los ojos que observan ha sido percibido desde siempre como la apariencia propia de los seres con forma humana y animal. Esta aparición se conserva en la máscara con tanta más eficacia por cuanto no deja de ser mera superficialidad. Por ello constituye el símbolo más poderoso de la presencia. Sus ojos, que miran de frente, son insoslayables; su rostro pleno, de una rigidez inexorable, muy distinto al resto de las imágenes que parecen dispuestas a moverse, a volverse y a apartarse. Aquí no hay más que encuentro, un encuentro al que no cabe hurtarse; un frente a frente que conjura y apresa. Solo a partir de esta reflexión cabe entender que la máscara, que desde siempre ha sido un objeto sagrado, pueda también cubrir el rostro humano para representar al dios o al espíritu que se aparecía.

Y, sin embargo, todo ello no nos sirve para explicar cumplidamente el fenómeno de la máscara. La máscara es en sí encuentro —y *solo* encuentro, nada más que frente, no tiene envés—. Los espíritus no tienen dorso, afirma el pueblo. La máscara no tiene nada que vaya más allá de ese subyugador «salir al paso», es decir, tampoco tiene una existencia plena. Es símbolo y apariencia de aquello que está y no está; unión de la presencia inmediata y la ausencia absoluta.

Así, la máscara nos dice que la aparición de Dioniso, que se distingue de las de otras divinidades por su evidencia y su imperiosidad, está ligada al enigma insondable de la duplicidad y la contradicción. Le hace irrumpir violentamente, inevitablemente, en el presente, al tiempo que lo desplaza hacia una infinita lejanía. Aterra por su proximidad, que, sin embargo, es distancia. Los misterios últimos del ser y el no ser observan al hombre con sus ojos monstruosos.

Este espíritu de la contradicción que, ya en su epifanía, distingue a Dioniso y su ámbito de todo lo que es olímpico, se repite, como veremos, en todas sus actuaciones, sea cual sea la forma que adopte. Es el motivo de la fascinación y la confusión que concita todo lo dionisiaco. Pues es el espíritu de una criatura salvaje. Su venida trae consigo el frenesí.

7. ALGARABÍA Y SILENCIO

¡Oh algarabía, silenciosa como la muerte!

Nietzsche, *Dionysosdithyramben*

El fiero espíritu de lo monstruoso, del que se burla de todo orden y toda norma, se revela ya en el primer elemento que acompaña al dios próximo, presente. Se trata del *ruido* y de su contrapartida: el silencio mortal.

El estampido con que irrumpe su divino cortejo y el propio Dioniso, el ruido que desencadena el enjambre humano tocado por su espíritu, es un auténtico símbolo del advenimiento de los espíritus. Con el terror, que es al tiempo fascinación, con la excitación, que asemeja parálisis, con la exaltación de las percepciones comunes y naturales de los sentidos, lo monstruoso irrumpe de pronto en la existencia. Y en la exaltación última, un profundo silencio resuena en ese estruendo enloquecido.

También la aparición de otras deidades se acompaña de un terrible bullicio. Son las que, por su naturaleza, se asemejan a Dioniso y cuyo culto y mito están vinculados al suyo: ante todo Ártemis, que en Homero es llamada «la ruidosa» (Κελαδεινή), y Deméter, la gran madre. Pero ninguna de ellas encuentra tanto placer en la embriagadora algarabía como Dioniso.

Ya sus epítetos lo caracterizan como el dios de la insania más furibunda. Se le llama «el del trueno», Bromio, apodo que al principio se empleaba como nombre cabal del dios.¹ Como Dioniso ἐρίβρομος se presenta a sí mismo en un himno homérico.² «El ruido (βρόμος) llenó el bosque», cuando el dios apenas adulto lo cruzaba con su escolta.³ Es «el que profiere gritos». ⁴ Debido a los terribles gritos rituales (εὗοι), es llamado él mismo Εὖιος, y las mujeres de su cortejo, Εὐάδες. Lo

acompañan atronadores y chirriantes instrumentos, los vemos a menudo en sus retratos. Toda una serie de narraciones y descripciones míticas nos representan con enorme vivacidad el sobrecedor espíritu del fragor dionisiaco, que irrumpe provocando espanto y admiración. Las hijas de Minias, que se resisten al dios y deciden permanecer fieles a sus domésticos deberes, se ven sobresaltadas de pronto por invisibles tambores, flautas y címbalos, y ven cubrirse milagrosamente sus telares de hiedra dionisiaca.⁵ Al ser apresado por los piratas tirrenos, Dioniso transforma el mástil y los remos en serpientes; un eco de flautas llena el espacio, y todo es recubierto por la hiedra.⁶ Su propio vehículo se ve siempre atronado por la algarabía báquica, según describe Filóstrato;⁷ de su parte externa cuelgan bronce que retumban, para que el dios no avance en silencio ni siquiera durante el sueño beodo de sus sátiros. También las huestes del guerrero Dioniso avanzan, para asombro de los indios, entre el eco de flautas, tambores, cuernos y atronadores bronce.⁸

Pero el fragor infernal que anuncia y acompaña al dios revela su naturaleza fantasmagórica sobre todo por aquello en lo que desemboca repentinamente: un silencio mortal. El ebrio estampido y el pétreo silencio son solo dos formas diversas de lo que carece de nombre, de lo que supera el entendimiento. La Ménade, cuyo agudo grito nos parece haber oído, nos asusta por su petrificada mirada, en la que se refleja lo monstruoso, lo que la ha enloquecido. Así la vemos en las antiguas imágenes de vasos, y donde resulta más impresionante es en la famosa copa de Múnich (Nr. 2645): sus ojos miran furibundos, en torno a sus cabellos, que revolotean al viento, se enrosca una serpiente, que se alza sobre su frente sacando la lengua. En esta y parecidas imágenes, la silente se agita febril, con la cabeza caída a un lado. Pero también puede vérsela erguida, en silencioso recogimiento,

cual estatua de piedra. Así la ve Horacio:⁹ «cuando en la noche se asombra en las cumbres, mientras contempla, abajo, la corriente del Hebro y los parajes tracios cubiertos de nieve». La bacante que observa inmóvil debía de constituir una imagen familiar. En ella piensa Catulo en su relato sobre Ariadna abandonada,¹⁰ que desde el cañaveral de la orilla ve partir a su infiel amante, los ojos anegados en lágrimas, «viva imagen de una Ménade».¹¹ Sí, ese siniestro silencio se cita expresamente como una característica propia de las mujeres poseídas por Dioniso: de personalidades siniestras y silenciosas se decía que su comportamiento asemejaba el de las bacantes, porque lo propio de estas es callar.¹²

En sus *Edonos*, Esquilo traza un retrato del salvaje tumulto de la orgía tracia, definiendo el son de la flauta como el concitador de tal frenesí.¹³ La presencia del dios frenético era sentida y escuchada, tal se colige con claridad de los versos de los que más adelante nos ocuparemos. En el retumbar de los tonos, notas y gritos habita la locura, y también habita en el silencio. De aquella se deriva el nombre con que se designa a las mujeres que siguen a Dioniso, las Ménades. Atrapadas por ella, avanzan presurosas, giran furibundas en círculos, o permanecen inmóviles, petrificadas.

8. EL MUNDO ENCANTADO

¿Cuál es el motivo de tan increíble excitación, y de ese profundo recogimiento? ¿Qué anuncia ese bullicio que aturde los sentidos?

El mundo familiar en el que los hombres se habían instalado, seguros y cómodos, ya no está ahí. El alboroto de la llegada dionisiaca lo ha barrido. Todo se ha transformado. Pero no en un cuento amable, en un paraíso de infantil ingenuidad. Surge el mundo ancestral, las honduras del Ser se han abierto, las formas primigenias de todo lo creativo y destructor con sus infinitos dones y sus terrores infinitos se alzan trastocando la inocua imagen del mundo familiar perfectamente ordenado. No traen ensueño ni engaño, traen la verdad... una verdad que enloquece.

La forma que adopta esta verdad, saludada con gritos de júbilo, es el demencial y avasallador torrente de la vida, que surge de maternales profundidades. En el mito y en las vivencias de los ánimos trastornados ante la presencia de Dioniso bullen cercanas y ensordecedoras fuentes que manan de la tierra. Las rocas se abren y fluyen los riachuelos. Todo lo cerrado se abre. Lo ajeno y lo hostil conviven en sorprendente armonía. Las normas ancestrales pierden de pronto su razón de ser, e incluso las medidas de espacio y tiempo pierden validez.

El tumulto comienza ya —en el ámbito de lo mítico— con la aparición del dios en el mundo. En el momento de su nacimiento los inmortales se pusieron a bailar, así se dice en uno de los himnos de Filodamo de Escarfea dedicados a Delfos hacia la mitad del siglo IV. La propia Sémele habría experimentado durante su embarazo un deseo irrefrenable de bailar:¹ cada vez que oía una flauta tenía que bailar, y el niño en su seno bailaba con ella.

«El suelo está anegado de leche, que mana, de vino, de néctar de abejas, y en el aire vibra una brisa como de incienso sirio». ² Las *Bacantes* de Eurípides nos ofrecen la imagen más vívida del maravilloso estado en el que, como dice Platón en su *Ión*, ³ las arrebatadas recogen leche y miel de los ríos. Golpean con los tirso las rocas, y de pronto surge el agua clara. Tocan con ellos la tierra, y se abre un surtidor de vino. Si apetecen leche, arañan el suelo con las uñas y recogen el blanco bebedizo. De la madera de hiedra del tirso gotea la miel. ⁴ Se ciñen con serpientes y se ponen las cabritillas y los lobos al pecho como si fueran niños. ⁵ El fuego no les quema, ningún arma de hierro es capaz de herirlos, y las serpientes lamen mansas el sudor que brota de sus acaloradas mejillas. ⁶ Toros bravos inclinan la testuz bajo las manos de innumerables mujeres, ⁷ y, aunando fuerzas, estas son capaces de arrancar de cuajo árboles enormes. ⁸ Del barco de los piratas que conducen a Dioniso mana de pronto el vino, vides cargadas de uvas hinchidas se enroscan en las velas, la hiedra rodea el mástil y de los remos penden coronas. ⁹ También a las hijas de Minias varios prodigios de esta naturaleza les anuncian la cercanía del dios: el telar en el que trabajan se ve repentinamente cubierto de hiedra y sarmientos, y del techo de la estancia gotea el vino y la leche. ¹⁰

El mismo milagro que despierta torrentes en la roca dura y rígida hace estallar las ataduras, derrumba muros y abre las ancestrales fronteras que ocultan lo lejano y el futuro al espíritu del hombre. Y es que Dioniso recibe también el expresivo nombre de «el que relaja» o «el liberador» (Λύσιος, Λυαίος). En las *Bacantes* de Eurípides, las Ménades apresadas por orden del rey son súbitamente liberadas: las cuerdas cayeron solas al suelo y, sin que mano alguna las tocara, se abrieron las puertas que las mantenían confinadas. ¹¹ Así se dice también que fueron

liberadas las Ménades atrapadas por Licurgo.¹² Pero aún más asombrosa que la liberación de las mujeres es la superioridad con la que el propio Dioniso se burla del obcecado que pretende reducirle y que de pronto ve de nuevo a su prisionero ante sí, libre de sus ataduras.¹³

La revelación de lo invisible y lo futuro es también apertura de lo cerrado. El propio Dioniso «es un profeta y el tumulto báquico está lleno de espíritu profético».¹⁴ Más adelante se hablará de la sede de los oráculos. Plutarco afirma en términos genéricos que antiguamente se atribuía a Dioniso un papel preponderante en las artes adivinatorias.¹⁵ Según el mito, ya la Semele preñada de Dioniso llevaba en su ser el hálito divino y, como ella, todas las mujeres que tocaban su vientre bendecido.¹⁶

Pero también las fiestas rituales públicas eran testigos de la magnificencia de este mundo trastocado. En muchos lugares, la epifanía de Dioniso iba acompañada del disfrute de interminables torrentes de vino, y las vides florecían y maduraban en un mismo día. En la isla de Teos se aducía como prueba de que Dioniso había nacido allí el asombroso hecho de que periódicamente, y coincidiendo con su festividad, un maravilloso vino oloroso manaba de la tierra.¹⁷ En la Élide, el milagro se vio confirmado por varios testigos: con ocasión de la fiesta que llevaba el nombre de Tía y que se celebraba en un lugar situado a ocho estadios de la ciudad, se colocaban en presencia de los ciudadanos y de los forasteros casualmente presentes tres cuencos vacíos en una estancia que más tarde se cerraba y sellaba, y todo aquel que lo deseara estaba autorizado a imprimir su sello en la puerta. Al día siguiente, los sellos estaban incólumes, pero quien penetrara en el recinto encontraba los tres cuencos llenos de vino. Pausanias, que no tuvo ocasión de asistir a las fiestas, asegura que ciudadanos y forasteros prestaron

juramento sobre la veracidad de su relato.¹⁸ Un milagro similar se cuenta de la isla de Andros, mencionándose incluso la fecha de la fiesta en la que solía suceder. El cinco de enero, tal refiere Muciano, en Plinio,¹⁹ manaba allí el vino en el templo de Dioniso, y seguía haciéndolo siete días seguidos. Si se recogía, se convertía en agua en cuanto su portador se alejaba del santuario. Pausanias, que narra este mismo acontecimiento,²⁰ añade que la fiesta solo se celebraba cada dos años, es decir, que pertenecía a la categoría de las fiestas «trietéricas». Sin duda, hemos de reconocer aquí una de las fiestas epifánicas invernales más relevantes de Dioniso, que nos permite apreciar la clase de milagros que acompañaban la irrupción del dios.

En Naxos, el vino manaba de una fuente,²¹ y este milagro, del que habla Propertio en su himno al dios,²² debió de producirse por primera vez con ocasión de la boda de Dioniso con Ariadna.²³

Lo más sorprendente, sin embargo, eran las llamadas «vides de un día» (ἐφήμεροι ἄμπελοι) que florecían y maduraban en el transcurso de pocas horas coincidiendo con la celebración de la epifanía del dios. Destaca en particular la magnífica vid del Parnaso, a la que las mujeres ofrecían en invierno sus salvajes danzas a Dioniso tras despertar al niño divino en la cuna. La importancia que reviste en Delfos queda patente en un canto coral recogido en *Las Fenicias* de Eurípides²⁴ que ensalza la cima doble iluminada por el fuego de la fiesta báquica y la vid «que diariamente nos ofrece la jugosa uva carnosa».²⁵ Tal como refiere Sófocles en su *Tiestes*,²⁶ en Eubea se veía verdear la vid a primeras horas de la mañana, a mediodía se formaba ya la uva, cada vez más oscura y pesada, y por la tarde ya se podía cortar el fruto maduro y preparar el vino. Por los escolios a la *Iliada*²⁷ sabemos que otro tanto ocurría en Egas, en la fiesta anual

consagrada a Dioniso, mientras las iniciadas realizaban los ritos (ὄργιαζουσων των μυστίδων γυναικων). Euforión refiere por último la celebración de una fiesta dionisiaca en la Egas egea, donde durante los bailes rituales del coro podían verse florecer y madurar las sagradas vides, de modo que por la noche ya se extraía de ellas vino en abundancia.²⁸

No cabe despachar este milagro, al que se daba crédito, y que Sófocles y Eurípides avalaron, tachándolo de mera superchería. Para los creyentes era un signo verdadero que anunciaba la llegada del dios a su fiesta. ¿Acaso no se mostraba en Eleusis, en el momento culminante del culto, una espiga de grano recién cosechada?²⁹ Las suposiciones que recientemente se han expresado sobre el caso³⁰ son totalmente insatisfactorias. Foucart,³¹ quien, como la mayoría de los investigadores actuales, no refiere las palabras ἐν σιωπῇ en Hipólito a τεθερισμένον στόχυν, lo que sería lo más natural, sino a lo que les precede, dice con razón que lo que habría que entender en el otro caso sería que la espiga habría sido cortada en silencio ante los ojos de los iniciados, para enseñársela a continuación. Y, así, sin duda, debió de ocurrir. La espiga que crece milagrosamente casa tan bien con los misterios de Deméter como la prodigiosa vid con los de Dioniso. Y no sorprende oír que, durante la ejecución de las llamadas danzas solares de los navajos americanos, junto con otras muchas ofrendas, estos asisten al milagro de una planta que verdea, florece y madura sus frutos entre la medianoche y la salida del sol.³²

Pero, aun cuando no aparece súbitamente de un modo tan sorprendente, el vino nace al mundo como un milagro. Y, así, es saludado y degustado en el transcurso de las Antesterias mientras Dioniso entra con su cortejo en la ciudad. Las imágenes de los vasos³³ nos muestran con toda claridad con qué

disposición de ánimo se festejaba al dios y se aceptaba su milagrosa dádiva. Antes de que los ciudadanos lo bebieran, el propio Dioniso, presente en la máscara, mezclaba con su propia mano el vino y lo ofrecía.³⁴ Una sacerdotisa, tal vez la misma esposa del arconte basileo, parece haberse aprestado a mezclar el vino, y las catorce *gerarai* ante las que debía prestar juramento³⁵ sin duda le servían de ayudantes en dicha tarea.³⁶ Ellas vertían el vino en las jarras de los asistentes que aguardaban en fila, tras lo cual comenzaba, a golpe de trompeta, la famosa competición de los bebedores con la que la masa festejaba conjuntamente al dios de la embriaguez.³⁷ Por último, cada cual acercaba su corona a la jarra, entregaba en el santuario de Dioniso la corona a la sacerdotisa que había mezclado el vino, y ofrecía al dios el resto que quedaba en la jarra.³⁸ Los dibujos de los vasos que ha compilado Frickenhaus muestran la mezcla y la cata primera del vino ante la máscara de Dioniso, y de nuevo son mujeres, llamémoslas como sea, las que rinden honores al dios recién aparecido. Si no acompañan al propio dios o se ocupan directamente del sagrado oficio de escanciadoras, se encuentran visiblemente excitadas, excitación que en ciertas reproducciones alcanza las conocidas formas de la furia menádica. No podemos determinar con exactitud qué actitudes se correspondían con las costumbres del ritual. Las imágenes del frenesí dionisiaco, que pertenecen naturalmente a los bosques montañosos, sin duda no se darían con esa intensidad en los santuarios consagrados a Dioniso durante las fiestas de las Antesterias. Sin duda, los artistas han mezclado en ellas rasgos mitológicos. Pero esto no es, desde luego, nada nuevo. Las mujeres que servían al dios representan el séquito divino del que habla el mito, y los pintores no carecían de razón cuando, al reproducirlas, confundían la realidad con el mito. Estas imágenes expresan

vivamente y nos hacen llegar los sentimientos con los que se recibía al dios. Él, que se aparecía ante los hombres con el embriagador bebedizo madurado, era el mismo dios furibundo cuyo espíritu arrastraba a la locura a las mujeres recluidas en la soledad de la montaña.

En el vino habita algo del espíritu de la infinitud que nos devuelve la imagen de lo primigenio. Por ello resulta tanto más significativo que en ese mundo trastocado, y ante los ojos de las bailarinas arrebatadas por la presencia de Dioniso, que juegan con los elementos, no solo manen de la tierra la leche y la miel, sino ríos de vino.

Mas ellas mismas están tan fuera de sí que su maternidad no conoce ya límites y llegan a ponerse al pecho a las crías de las fieras salvajes. Son madres y nodrizas, como las ayas de Dioniso de las que habla el mito, las que escoltan al dios criado en los bosques y lo acompañan en sus viajes.³⁹ En muchas obras vemos a estas divinas «nodrizas» (Διωνύσοιο τιθηναι)⁴⁰ recibiendo al niño de manos de Zeus o de su mensajero, Hermes.⁴¹ Pero también crían a otros muchachos, en calidad de madres, o amas de cría, pues «algunas de las ninfas con las que Dioniso gusta de jugar en las montañas, le alegran inesperadamente con un niño».⁴² En las *Bacantes* de Eurípides, las Ménades roban niños pequeños de las casas;⁴³ en Nono, que amplía la escena eurípidea,⁴⁴ la ladrona acerca al infante secuestrado su pecho. Y luego, en los bosques donde habitan como salvajes con otras fieras, alimentan a este niño como si fuera el suyo. «Las jóvenes madres que dejaban a sus hijos en casa sostenían entre sus brazos cervatillos o lobeznos, y los amamantaban con su blanca leche», tal refiere el mensajero en la tragedia de Eurípides.⁴⁵ El poema de Nono habla incluso de crías de leones,⁴⁶ y la imagen de la

Ménade que amamanta a un animal salvaje es un motivo corriente en muchas obras de arte.

9. LA LOCURA SOMBRÍA

Pero la magnificencia del dios, ante la que se abren todos los tesoros del mundo, se ve de pronto turbada por una profunda oscuridad. Tras la arrebatada verdad se alza otra que provoca espanto y que no apresa ya a las bailarinas con inocente locura, sino con una insania sombría.

Y, así, el mito se presenta en un primer momento bajo la luz de una terrible persecución. La primera imagen que nos ofrece la poesía griega de las mujeres dionisiacas es su pavorosa huida de Licurgo, que las golpea impasible con sus armas.¹ Presas del pánico, dejan caer los sagrados útiles, pensando únicamente en salvarse. Y sin duda tienen motivos para estar desesperadas, pues el propio Dioniso ha sido vencido y ha debido refugiarse en las profundidades del mar. Lo que este mito narra se convierte en acción en la fiesta de las Agrionias. En tal ocasión, el sacerdote de Dioniso perseguía en Orcómeno a un grupo de mujeres blandiendo la espada y abatiendo a cualquiera que alcanzase con la misma.²

De este modo, la muerte irrumpe en el universo del dios, que es ensalzado como «el lleno de gracias» (πολυγηθής), «el dispensador de bienes» (πλουτοδότης). Sí, él mismo se convierte en reino de la muerte, pues, al igual que las Antesterias eran fiestas dionisiacas de primavera, las Agrionias constituían también un festival de la muerte (cf. págs. 132ss.). Y el propio Dioniso es un dios que sufre y muere, y que, en medio de la gloria de su joven grandeza, ha de someterse al poder de sus terribles enemigos. Su tumba se encontraba en Delfos, enclave sagrado donde los haya. Y, como él, también las mujeres que lo crían y que jugaron con él sus arrebatados juegos mueren de muerte violenta. En Argos, donde se enfrenta a Perseo, están enterradas las «mujeres del mar» (Ἄλιαι γυναῖκες) que trajo

de las islas.³ También se dice que la ciudad acoge las tumbas de las tres Ménades tebanas que supuestamente instauraron el culto a Dioniso en Magnesia del Meandro.⁴ Y Ariadna, símbolo de la femineidad amorosamente entregada a Dioniso, es también emblema del sufrimiento y la muerte de todos sus allegados. En muchos lugares se enseña su tumba. Como Erígone, hija del abatido amigo de Dioniso, Icario, a quien se rememoraba el día de la Fiesta de las ollas,⁵ también aquella se habría colgado. En su culto no solo se celebraban días de júbilo, sino de duelo, y es de gran importancia que, en una de las fiestas de Ariadna en Locris, el cadáver de Hesíodo asesinado fuera depositado en la orilla por las olas.⁶

De la arcádica Alea tenemos una noticia tan siniestra que recuerda al ritual de las Agrionias. En una fiesta consagrada a Dioniso que se celebra allí cada dos años llamada Skiereia se azotaba a cierto número de mujeres.⁷ Es inútil intentar despojar a este acto de su carácter lúgubre apoyándose en ciertos rituales de fertilidad supuestamente similares.⁸ El propio Pausanias, al que debemos su relato, lo compara con el fustigamiento de muchachos espartanos con ocasión de la fiesta de Ártemis Ortia, y la famosa crueldad de esta costumbre burla cualquier interpretación inocua. Ártemis Ortia está ligada a Dioniso debido a los epítetos que se le dedican.

Pero el trágico fin que el mito conoce y que expresa el rito no es arbitrario. Su embriagadora violencia lo conjura con inexorable necesidad. Y como Dioniso no es solo el arrebatado, sino el temible, lo temible lo exige como víctima. Esa siniestra verdad que provoca la locura muestra su cruel rostro en su hacer no menos que en sus sufrimientos. El famoso mito de su muerte le hace sufrir en forma de Zagreo, el «gran cazador», lo mismo que él infligió a otros. El «cazador» es cazado, el

«descuartizador», (ἀνθρωπορραΐστης) descuartizado. Pero incluso tras la persecución, padecimientos y muerte de sus acompañantes surge la sombra de actos monstruosos. El cruel asalto a un grupo de mujeres durante las fiestas de las Agrionias se debe al recuerdo de las hijas de Minias, que en su día culminaron ese sangriento acto al que la siniestra apariencia del ser dionisiaco impele inexorablemente.

El mito relata² que fueron las únicas que no quisieron escuchar la llamada de Dioniso y que permanecieron en sus casas, afanosas y decentes, aguardando el regreso de sus esposos. Entonces el espíritu de Dioniso se apareció entre ellas provocando prodigios y sembrando el terror; y en la insania que hizo presa en ellas echaron a suertes el sacrificio de uno de sus hijos. Se dice que sintieron deseos de engullir carne humana. La suerte cayó sobre el hijito de Leucipe, al que despedazaron entre las tres. La terrible crueldad de unas mujeres que poco antes habían sido las madres más honradas figura aquí como castigo del desprecio del dios. Pero con ello no se define el verdadero significado de su acción, como ya observara Welcker acertadamente.¹⁰ Se trata del arrebató más fiero de la insania destructora, que pertenece a la esencia de lo dionisiaco tanto como la exaltación y la entrega. La misma sed de sangre vuelve allí donde no cabe hablar de una ofensa al dios. También se expresa en los ritos sacrificiales dedicados a Dioniso. Y se repite asimismo, como contrapartida de la maternidad, entre los animales salvajes, cuyas crías no solo amamantan a sus pechos las Ménades, sino que descuartizan y engullen: cabal imagen de esas madres que, presas de una pavorosa aidez, caen sobre sus propios retoños.

Al llegar Dioniso a Argos y constatar que sus habitantes le rechazaban, provocó la insania en las mujeres hasta el punto de

que se lanzaron a las montañas y devoraron la carne de sus propios hijos.¹¹ También en este caso, lo que les ocurre a estas mujeres parece un mero castigo. Pero el dios castiga con la revelación de la naturaleza espantosa de su ser. Y este castigo se cierne también sobre víctimas inocentes, sí, incluso amenaza con acabar con su propia vida. Según Nono,¹² también Aura, la amada de Dioniso, llegó a matar a su hijo recién nacido y a comérselo. Y lo mismo que las madres, hacen las nodrizas. Ya de las hijas de Lamos, las primeras nodrizas de Dioniso, se dice que en realidad habrían despedazado al niño, presas de la locura, de no habérselo arrebatado Hermes, quien se lo entregó a Ino.¹³ Y la propia Ino, tía de Dioniso, que alimentó al divino niño, habría asesinado, turbados sus sentidos, a su propio bebé, Melicertes.¹⁴ Este hijo de Ino fue venerado en la isla de Tenedos bajo el nombre de Palemón, ofreciéndosele sacrificios de niños, por lo que se le llamaba «el asesino de niños» (Βρεφοκτονός).¹⁵

La misma crueldad caracteriza tanto al mito como al culto. Lo sentimos claramente: lo infinito que habita en la embriaguez de la vida amenaza a todos los que se le aproximan con la embriaguez de la aniquilación. ¡Feliz aquel cuyo espíritu se ve aliviado por la influencia de Dioniso como «el liberador» (Λύσιος)! La cara tenebrosa de su propio ser aparece con bastante claridad en muchos de los ritos divinos. En la isla de Quíos, cuyas mujeres, según oímos,¹⁶ fueron presas del furor báquico, se llegó a descuartizar a un hombre en honor de Dioniso Omadios, el dios que, con forma de depredador, come carne cruda.¹⁷ Lo mismo se refiere de Ténedos.¹⁸ De esta isla sabemos además que allí «el descuartizador de hombres» (Ἀνθρωπορράϊστης) Dioniso recibía un sacrificio de una naturaleza particular.¹⁹ Se vestía con coturnos a un ternero recién nacido, cuya madre era especialmente mimada durante su

puerperio, para sacrificarlo luego con el hacha. Mas a continuación el que realizaba el sacrificio con el hacha era apedreado, viéndose obligado a correr hasta la orilla del mar. Los coturnos muestran a quién encarnaba en realidad esta víctima: al propio Dioniso, del que el mito refiere que, siendo niño, fue descuartizado por los Titanes. Este ritual, sobre el que más tarde volveremos (págs. 146-147 y 220), suele denominarse hoy «sacrificio sacramental», que debía transmitir al que lo realizaba la fuerza del dios asesinado y engullido.²⁰ Pero en ninguno de los documentos transmitidos sobre Dioniso y su culto se encuentra indicación alguna de que su carne fuese degustada jamás por un grupo que deseara recibir su poder divino. En lugar de prestar oídos a hipótesis tan poco fundada, haremos mejor en indagar en el propio culto. Y este nos dice que es el «descuartizador de hombres» Dioniso, quien es despedazado aquí. Por lo tanto, lo que el mito cuenta del dios, que, en forma de Zagreo, de «gran cazador», fue asaltado por los Titanes, se convierte en Ténedos en acto ritual. Y, así como en el mito fue reducido siendo niño y en forma de toro, así se le sacrifica aquí en forma de ternero disfrazado con coturnos. El sentido del mito es que el dios padece en carne propia las monstruosidades que comete. Y lo que el mito narra, lo repite el culto en actos sacrificiales regulares.

De modo que en los sufrimientos, persecuciones y aniquilaciones de las servidoras de Dioniso y del propio Dioniso reconocemos el destino que les depara su propia monstruosidad. La memoria de sus actos aún se conserva en algunas leyendas, como por ejemplo en la de Procne y Filomela.²¹ Procne asesina junto con su hermana a su propio hijito y se lo da al padre en la comida, tras lo cual ambas son perseguidas con la espada o el hacha;²² y es digno de ser consignado que todo ello ocurra el

mismo día en que se celebra una fiesta orgiástica dedicada a Dioniso.²³

También en el mito de la muerte de Penteo es la propia madre la que despedaza al hijo. Las *Lenai* de Teócrito²⁴ refieren que tres hermanas, de las cuales una era la madre, llegan a descuartizar al desgraciado que las ha enloquecido por su arrogante curiosidad.

Pero las mujeres dionisiacas no solo se las ven, en lo bueno y en lo malo, con niños humanos. El espíritu del mundo primigenio que se abate sobre toda la creación con la llegada de Dioniso las acerca incluso a las crías salvajes de los bosques. En sus maternales brazos sostienen a cervatillos y jóvenes leones, que alimentan con su leche. Pero tampoco aquí se trata únicamente de la desbordante ternura que provoca la dulce demencia. De pronto esta se torna furia aniquiladora.

Allí donde el poeta o el artista muestra la furia de las Ménades en su momento culminante, las bailarinas sostienen en sus brazos a las crías, las despedazan y agitan los sangrientos miembros por los aires. En las *Bacantes* de Eurípides²⁵ se abalanzan sobre una manada de bueyes, abaten a los animales más fuertes y les arrancan los miembros. La misma imagen torna en obras posteriores.²⁶ Pero las verdaderas víctimas de sus cruentas cacerías son los animales del bosque, precisamente aquellos que cuidaron con maternal ardor. En Eurípides,²⁷ Orestes y Pílates, que se han adueñado de Hermíone, son comparados con las bacantes que apresan a una joven cría. El verbo *νεβρίξειν* (de *νεβρός*, «cervatillo») significa el despedazamiento menádico de las crías de ciervo. Pero, así como las mujeres llegan a amamantar a animales salvajes, también se cita a los lobos y los osos como víctimas de sus sanguinarios arrebatos.²⁸

De la magia de una infinita maternidad surge la furia de las cazadoras asesinas. Pero la jauría no hace sino seguir el ejemplo de su divino guía. El propio Dioniso es un cazador. Según se dice en las *Euménides* de Esquilo (26), «como a un conejo» persigue a Penteo, que cae víctima del despedazamiento más terrible. Un «experto cinegeta» (κυνάγέτας σοφός) lo llama Ágave en Eurípides,²⁹ a lo que el coro replica: «¡Sí, un cazador es el dios!» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγρεύς). Persigue la sangre de jóvenes machos cabríos.³⁰ Se compara entonces a las Ménades con perros de caza.³¹ Pero también a ellas se las considera cazadoras³² y, así, una de ellas lleva el elocuente nombre de Θηρώ.³³

Mas ¿qué cacería es esta! La matanza es desmembramiento, y a ello le sigue, momento álgido del placer, la ingestión de la carne cruda. «Envuelto en el sagrado disfraz de una piel de ciervo, persigue la sangre de cabríos moribundos, presa de un ansia ávida de carne fresca» (ὠμοφάγον χάριν), tal canta el coro euripideo³⁴ de Dioniso. Y, como su amo, también las Ménades se lanzan sobre su presa para engullir la carne cruda.³⁵ Ya no estamos frente a la imagen de un cazador: se trata más bien de la imagen del depredador. Y precisamente esto es lo que expresa el apodo de Ὠμηστής; al «comedor de carne cruda», es decir, al depredador, se le ofrecieron tres jóvenes persas ante la inminencia de la batalla de Salamina.³⁶ Esta palabra, ὠμηστής, suele designar por lo demás al león.³⁷ Pero también se emplea en el caso de otros depredadores como el lobo, el águila, ciertas aves o perros carroñeros. Cuando Hécabe lo emplea para referirse a Aquiles en la *Iliada*,³⁸ lo está comparando con un depredador despiadado.³⁹ Lo mismo puede decirse de ὠμοφάγος, epíteto de las Ménades, y de ὠμόσιτος. Y que las sanguinarias y cruentas acciones de las furibundas mujeres se consideraban propias de los depredadores lo prueba la narración de Opiano,

derivada sin duda de ideas muy antiguas,⁴⁰ en la que Dioniso convierte en panteras a las mujeres que habían descuartizado a Penteo. Dilthey ha comparado con ella la imagen que nos ofrece una copa en la que Penteo es atacado simultáneamente por una Ménade y una pantera.⁴¹

Con ello, el dios que se granjea la maravillada veneración de sus adeptos entra en el ámbito de los contrastes más terribles.

Con frecuencia se ha subrayado su capacidad de transmutación. Es «el de las dos formas» (δίμορφος),⁴² «el multiforme» (πολυειδής καὶ πολύμορφος).⁴³ «¡Aparece como toro o como dragón con varias cabezas, o como león ardiendo en llamas!», le grita el coro en las *Bacantes* de Eurípides.⁴⁴ En su combate con los Gigantes era un león.⁴⁵ Ante las hijas de Minias se aparece como jovencita, y de pronto se transforma en toro, luego en león, y finalmente en pantera.⁴⁶ En Nono, que también habla de las múltiples transmutaciones de Zagreo en su lucha con los Titanes,⁴⁷ el indio Deriades se lamenta de la imposibilidad de vencerle, ya que el πολυειδής se convierte tan pronto en león, toro, jabalí, oso, pantera o serpiente, como en árbol, fuego o agua.⁴⁸

Pero aún más acendrada y pavorosa que la pluralidad de formas que adopta es la ambigüedad y la contradicción inherente a su naturaleza. Nos lo recuerda Plutarco en su relato de Antonio, que entró cual Dioniso reencarnado en Éfeso, aclamado por muchos, como si fuera «el benefactor y amable» (χαριδότης καὶ μελίχιος) Dioniso, mientras que para la mayoría seguía siendo «el fiero carroñero» (ὤμηστής καὶ ἄγριώνιος). Encontramos distinciones similares en numerosas ocasiones.⁴⁹ También los animales que lo acompañan y cuya forma adopta se enfrentan entre sí, poniendo de relieve la

variedad de especies más acusada, presentándose unos (el toro, el burro, el macho cabrío) como símbolos de la fertilidad y del placer fecundador, y otros (león, pantera y lince) como emblema de una naturaleza sanguinaria.

La *pantera* aparece, como se sabe, en descripciones pertenecientes a una época posterior como animal favorito de Dioniso, acompañándolo en numerosas imágenes. Se dice de ella⁵⁰ que salta con la elegancia y ligereza de una bacante, y que por eso el dios le otorga su predilección. Incluso se llega a afirmar que siente una inclinación apasionada por el vino.⁵¹ Pero al mismo tiempo se la compara con Dioniso debido a su irrefrenable fiereza.⁵² El *león* se ha asociado a él desde tiempos remotos, desde la *Gigantomachia*.⁵³ En el séptimo himno homérico asusta a los piratas que lo mantienen secuestrado con la aparición de un león. En Eurípides se le conmina a aparecer él mismo bajo su forma (véase *supra*), y así es como se presenta, para su espanto, ante las hijas de Minias (véase *supra*). También cabe referirse aquí a otro detalle, como es el Dioniso Κεχηνώς en Samos, que mantuvo allí su santuario debido al agradecimiento y fidelidad de un león, episodio que aparece en una composición de Euforión.⁵⁴

Por lo general se dice que tanto la pantera como el león habrían sido ajenos a Dioniso y que solo se incorporaron a su cortejo, procedentes de Asia Menor, debido al contacto con el culto de la Gran Madre.⁵⁵ Pero incluso en tiempos posteriores hubo leones en la Península balcánica⁵⁶ y, aunque no se hubieran detectado allí nunca panteras, ello no significa necesariamente que se haya convertido en acompañante del dios debido a un préstamo. Es dudoso que los dioses y cultos estuvieran dispuestos a establecer ajustes tan fácilmente como imagina el investigador moderno, para el que no significan nada

serio. Mientras aún se concebía al dios como algo esencial y real, dependería de su naturaleza atraer o rechazar a su ámbito estos u otros elementos. Fuera cual fuera el momento y el lugar en que los adoradores de Dioniso entrasen en contacto con la pantera, tan bella como peligrosa, su naturaleza debió de indicarles de inmediato que estaba relacionada con Dioniso y que era afín a su reino. Esto se ve confirmado por otros depredadores parecidos a la pantera que, antes o después, se unieron a Dioniso.

Desde los tiempos de Augusto, los autores romanos gustan de citar al *lince*, siguiendo desde luego la tradición griega, como animal dionisiaco.⁵⁷ Este animal se daba en Grecia desde tiempos remotos, subsistiendo incluso en nuestros días.⁵⁸ La pantera o leopardo, y el lince, a los que se añade también el *tigre* en la tradición literaria romana, tienen precisamente en común lo que sugiere su comparación con la esencia y la actuación de las Ménades en más de un sentido. Y de forma particularmente señalada en la pantera, que era efectivamente el acompañante más fiel del dios. De todos los felinos afectos a Dioniso, no solo es el más dúctil y fascinante, sino el más salvaje y sanguinario. La enorme agilidad y la perfecta elegancia de sus movimientos, creados con el único fin de asestar la muerte, muestra la misma unión de belleza y mortal peligrosidad que se da en las furibundas compañeras de Dioniso. También su fiereza fascina al que la observa, tratándose como se trata del estallido del pavoroso placer que les produce lanzarse de un salto sobre su presa, despedazarla y engullir su carne fresca. De todos los grandes depredadores, se dice que el leopardo y el lince son los más sanguinarios. Sus colmillos han derramado la sangre de muchas más víctimas de las que requería su mera subsistencia. Y cuando se nos dice que la leoparda que amamanta es la más

feroz, no podemos por menos que pensar en las Ménades, que son también madres lactantes.

Cierto que no faltan las contradicciones en los reinos de otros dioses. Pero ninguno está tan atenazado por ellas como el de Dioniso. Él, el que fascina y alimenta, él, el dispensador del vino, eternamente alabado, liberador de toda pena y toda cuita; él, el que sana y relaja (Λύσιος, Λυαῖος Σωτήρ, Ἰατρός), «dicha de los mortales» (χάρμα βροτοῖσιν),⁵⁹ «lleno de gracias» (πολυγηθής),⁶⁰ el bailarín, el amante extático, «el dispensador de bienes» (πλουτοδότης),⁶¹ «el benefactor» (Ευεργέτης):⁶² este dios, el que más placer procura, es al tiempo el más temible de todos. Ninguna deidad griega posee apodos tan terribles, capaces de expresar una fiera tan inexorable como los suyos, y es preciso recordar a los monstruos de las tinieblas eternas para encontrar algo remotamente parecido. Se le llama «el descuartizador de hombres» (Ἀνθρωπορραίστης),⁶³ «el que come carne cruda» (Ὀμηστής),⁶⁴ «el que encuentra placer en el hierro y la sangre vertida».⁶⁵ Y, en justa correspondencia, no solo sabemos que se producían sacrificios humanos en su culto,⁶⁶ sino que este incluía un rito monstruoso que consistía en el descuartizamiento de un ser humano.⁶⁷

¿En qué esfera nos encontramos, entonces? No cabe ya ninguna duda de que es la de la muerte. También los terrores de la aniquilación, que cruzan el ámbito entero de la vida, pertenecen, como placer pavoroso, al reino de Dioniso. El monstruoso, cuya fantasmagórica doblez nos habla desde la máscara, vuelve una de sus caras hacia la «noche eterna».

Solo entre los monstruos del mundo de los muertos encontramos de nuevo la denominación del depredador «que

come carne cruda» (ὠμηστής) y otras similares. Así llama Hesíodo⁶⁸ a Cerbero, y también a Equidna.⁶⁹ Según Hesíodo, esta tuvo con Tifoeo, además de a Cerbero, a la Hidra de Lerna y a la Quimera, a Orto, el perro de Geríones. Y del propio hijo de Orto concibió al león de Nemea y a la Esfinge tebana. El perro Orto lleva un nombre que sin duda guarda relación con el famoso apodo de Ártemis Ortia y que, de un modo muy significativo, volvemos a encontrar en Dioniso (Ὁρθός).⁷⁰ Hay también una tradición⁷¹ que dice que habría sido Dioniso quien habría enviado la Esfinge a los tebanos. No parece que haya motivo alguno para desdeñar estos datos. El propio Eurípides⁷² refiere que la Esfinge fue enviada por Hades (ὁ κατὰ χθονὸς Αἰδης) a Tebas. Este animal, medio mujer, medio león, que engulle a los humanos, recuerda mucho a Dioniso; pero no solo a él, sino a sus Ménades. Y es que, según una tradición (véase *supra*, pág. 123), las sanguinarias panteras serían Ménades transformadas. Y, así, entre los datos sobre el origen de la Esfinge,⁷³ hay algunos según los cuales esta sería una Ménade, una de las mujeres tebanas que Dioniso hizo enloquecer.

Pero el frenético Dioniso y su femenino cortejo se acercan también considerablemente a otros espíritus del Infierno, en particular a las Erinias, que son también seres con dos caras, como él. Si Dioniso es venerado como Melánaigis,⁷⁴ también se dice de las Erinias que son μελάναιγες.⁷⁵ Las Erinias se presentan siempre como seres furibundos, como las poseídas por Dioniso; en Esquilo⁷⁶ se definen a sí mismas como μαινάδες,⁷⁷ y en las cercanías de Megalópolis se las veneraba con el nombre de *maniai*.⁷⁸ Al reino del Hades pertenece también la *lýssa*, «rabia», cuyos «perros» persiguen en las *Bacantes* de Eurípides⁷⁹ a las mujeres para que se lancen sobre Penteo y lo descuarticen; en el *Hércules* de Eurípides⁸⁰ se la compara con una bacante

(βακχεύσει). En *Hécabe*⁸¹ se denomina Βάκχαι Ἰδὸν a las mujeres que asesinan y descuartizan a los hijos de Polimestor. Dilthey⁸² llama la atención en una disertación muy erudita sobre muchas analogías, si bien no todas igualmente convincentes, entre el cortejo dionisiaco y los espíritus del Infierno. Su conclusión, que habría que considerar «el divino enardecimiento de las mujeres griegas en la fiesta de Dioniso» como «representación mimética de un tumultuoso cortejo fúnebre», no parece aceptable por su parcialidad. Pero es evidente que el dios y sus Ménades se aproximan mucho, en su sanguinaria ebriedad, a las figuras que pueblan el reino de los muertos. Tal parentesco parece particularmente significativo en el caso del pétreo silencio característico de la Ménade. Ya se sabe que los espíritus del reino de los muertos son «los mudos», y que los romanos denominaron a la diosa de la muerte *dea Tacita* y a los espíritus de los muertos en general, *di silentes*.

Las fuentes dan fe de un Dioniso que es huésped, e incluso habitante del mundo de los muertos. El famoso himno de Horacio (*Carm.* 2, 19) concluye con la imagen de Cerbero, que, sereno, contempla la entrada del dios provisto del cuerno de oro y termina lamiendo los pies del que se despide. Bajó para llevarse a su madre, Sémele.⁸³ Según el Himno órfico 46, se habría criado junto a Perséfone, y el Himno 53 dice de él que en los lapsos entre sus apariciones duerme en la casa de Perséfone, e incluso lo llama χθόνιος Διόνυσος. De su muerte y su tumba ya se ha hablado, y hablaremos más adelante con mayor detalle. El grito de las Leneas, que definen al dios como «dispensador de bienes»,⁸⁴ señala en esta misma dirección: así se denomina en Hesíodo a los muertos de la Edad de Oro, que transitan por la tierra cual invisibles guardianes.⁸⁵ También hemos de rememorar las «fiestas nocturnas» del dios (Νυκτέλῳ),⁸⁶ y que

él mismo se llamaba «el nocturnal» (Νυκτέλιος).⁸⁷ Bajo la luz de las antorchas, dirige sus nocturnas danzas. Con razón ha explicado ya E. Rohde que también el mundo de los muertos pertenece al reino de Dioniso.⁸⁸

Y, por último, escucharemos el testimonio más importante. El parecido y familiaridad de Dioniso con los príncipes del reino de los muertos que extraemos de un cúmulo de comparaciones no solo se ve refrendado por una autoridad de primer orden, sino expresado como identidad.

Heráclito afirma:⁸⁹ Εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ἄσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἶργασται ὡτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν. Estas palabras no han caído en el olvido, pero, curiosamente, jamás han ejercido una influencia considerable en la comprensión de la religión de Dioniso. Aparentemente, existían ciertas reticencias a la hora de utilizar el testimonio de un filósofo, sobre todo al haberse perdido toda noticia del contexto en que pudo proferir tal sentencia. Por desgracia, la primera parte de la frase no es muy clara, y en un punto sin duda se ha transmitido erróneamente, sin que hasta la fecha haya sido posible reproducir su secuencia; pues, tal como lo ofrece Diels según la suposición de Schleiermacher, no pudo escribirla Heráclito.⁹⁰ Pero la segunda parte está intacta y no admite tergiversaciones. Y aquí dice Heráclito expresamente: «Para el que brinca furioso, Hades y Dioniso son una misma cosa». Dioniso es para él el dios de la locura salvaje, de la actividad de las Μαινάδες y de las Ληναί, emparentadas con aquellas.⁹¹ Y declara que este dios es el propio Hades. ¿Por qué no habríamos de creerle? ¿Es propio de su naturaleza hacer interpretaciones arbitrarias? Sus aforismos, por paradójicos que parezcan, dan fe de la esencia de las cosas. ¿Por qué razón

habríamos de restar importancia a lo que ha visto en Dioniso? Hay que recordar asimismo todo lo que debió de saber del dios del siglo VI a. C. y que no ha llegado hasta nosotros. De forma que habremos de clasificar sus palabras entre los testimonios más insignes de toda la tradición.

Ahora entendemos por qué en muchas de las principales fiestas de Dioniso se conmemoraba a los muertos.

Las Antesterias, que con toda probabilidad cabe relacionar con la entrada de Dioniso en el carro con forma de barco, la mezcla del vino sagrado con la subsiguiente competición, y tal vez con el desposorio del dios con la *basilínna*, era la fiesta fúnebre más importante de Atenas y del pueblo jonio. Se creía que los muertos acudían en ese día a visitar a los vivos y que permanecían junto a ellos hasta que una ceremoniosa sentencia les indicaba que su tiempo había pasado y que debían despedirse. Erwin Rohde, a cuya famosa descripción de dicha creencia debemos remitir —creencia que vuelve a encontrarse en la fiesta de todos los santos de otros pueblos—, ha llamado a Dioniso, en cuyo cortejo aparecen los muertos en el mundo terrenal, «señor de las almas», y de esta imagen deriva el sentido de la religión dionisiaca en general. Mas, en contraposición con todo ello, hoy los investigadores se limitan a preguntar cómo es posible que Dioniso, que no habría sido originariamente otra cosa que un dios de la fertilidad, se haya inmiscuido en una fiesta fúnebre. Las respuestas que se han dado a esta pregunta, como por ejemplo las de Nilsson²² y Deubner,²³ podrían sustentar igualmente la tesis de que, desde un principio, Dioniso fue el dios de las Antesterias. Ya ha quedado probado por la etnología que la salutación de los muertos podría estar ligada al disfrute de flores y frutos, al placer de la degustación de los embriagadores jugos de la tierra, e incluso a la voluptuosidad.

De las palabras de Tucídides²⁴ podemos inferir, como observa el propio Deubner, que ya en los tiempos en que los jonios habitaban la patria griega se veneraba a Dioniso en las Antesterias. Quien considere esta unión como algo más o menos artificial, a pesar de su antigüedad, se basa en una idea preconcebida de la naturaleza y el origen de Dioniso. La hipótesis que se esgrime en la actualidad, según la cual se habría introducido en Grecia relativamente tarde como un culto foráneo, es ya más que dudosa. Haremos mejor en atenernos a los hechos del culto, que parecen tener más derecho a ser considerados auténticos y originarios, por cuanto las Antesterias no son la única fiesta que conmemora a los muertos en la que participaba Dioniso.

También las Agrionias (Agrianias o Agranias), de las que ya se ha hablado, eran aparentemente ocasiones en que se festejaba a los muertos. Su antigüedad y su amplia difusión están avaladas por el nombre del mes Agrianios, corriente en muchos lugares.²⁵ Lamentablemente, solo tenemos noticias detalladas sobre las celebraciones de Beocia. En Orcómeno tenía lugar una cruel persecución de mujeres efectuada por el sacerdote de Dioniso; aquellas debían descender de la estirpe de las hijas de Minias, de las que se decía que se habían jugado a suertes el sino de sus hijos, presas de la insania dionisiaca.²⁶ En Queronea era costumbre que las mujeres buscasen al fugado Dioniso en el transcurso de dicha fiesta y que regresasen aduciendo que había buscado refugio entre las Musas.²⁷ De las Agrionias de Argos sabemos, sin embargo, que conmemoraban a los muertos.²⁸ Erwin Rohde tenía razón al sostener la misma tesis en el caso de las Agrionias beocias, de modo que de nuevo podemos hablar de fiestas en las que se aúna la celebración de los muertos y el elemento dionisiaco. Ciertamente que también aquí se presupone que

Dioniso se infiltró posteriormente en una fiesta fúnebre anterior.⁹⁹ Pero tal suposición carece de fundamento. Por el contrario, la tradición señala de un modo evidente que ambos cultos, el de los muertos y el de Dioniso, estaban intrínsecamente ligados, y que en principio eran el mismo. La fiesta argiva, que la citada glosa de Hesiquio caracteriza como fiesta fúnebre, se llevaba a cabo en honor de una de las hijas de Preto. Así, vuelve a hacerse hincapié en el principio femenino, al igual que ocurre en los festivales beocios, y en ambas fiestas eran las mujeres pertenecientes al cortejo de Dioniso las que ocupaban un primer plano. Pero aún hay más: cuando se dice que las Agrionias argivas se celebraban en honor de una hija de Preto, no podemos por menos que pensar en la leyenda según la cual las Prétides eran presas de la locura dionisiaca, al igual que las hijas de Minias, siendo por ello perseguidas. En esta persecución encuentra la muerte la mayor de ellas, Ifínoe.¹⁰⁰ Tal persecución formaba parte del ritual de las Agrionias beocias, pero también allí había un elemento trágico, pues se las amenazaba con la espada y se daba muerte a la que no tuviera la destreza necesaria para salvarse. Lo que el culto reproduce, lo narra el mito de Licurgo, quien asalta a las «nodrizas» de Dioniso con su arma mortal y que incluso obliga a este a buscar refugio en el mar. ¿Y acaso no volvemos a encontrar este mismo rasgo en el ritual de las Agrionias, cuando, en Queronea, las mujeres se lanzan en busca del dios desaparecido y regresan trayendo la nueva de que ha solicitado la protección de las Musas? Así, el festival argivo, que en los textos es llamado «fiesta de los muertos», coincide aparentemente en todo con el beocio, consagrado a Dioniso. Es evidente que una fiesta que conmemoraba un destino tan trágico y que lo representaba bien podía ser también una fiesta de muertos. Tal vez la celebración

de las Agrionias coincidiera también con las Antesterias en la estación, si es cierto, como desde luego parece probable,¹⁰¹ que tenían lugar en el Elafebolión, un mes después de las Antesterias.

10. TEORÍAS MODERNAS

Es propio del mito griego aprehender las figuras clave del Ser. Y suelen aparecer con la claridad y determinación, con toda la frescura de lo natural, lejos de la temperancia del alma conmovida o la exageración del espíritu obstinado. El mundo primigenio mira y respira en la forma viva. Sumido en la contemplación de la cabeza equina del frontón del Partenón, Goethe se vio sobrecogido por la sensación de que el maestro habría creado allí un caballo primigenio. Con ello se expresa algo muy importante sobre la visión y las formas creadas por los griegos. Lo primigenio es lo más vivo, sí, lo único auténticamente vivo. Las creaciones del mito griego no poseen esa fuerza vital incomparable que ha conservado su fertilidad durante siglos gracias al talento subjetivo de sus creadores, sino por el surgimiento del mundo primigenio que conjuran.

Por ello, también aquí se enfrentan las paradojas del Ser con una fuerza colosal. Ningún pensamiento arbitrario, ningún afán de salvación las compensa. Solo en lo opuesto a la compensación, en la tensión máxima, al darles rienda suelta y permitirles expresarse, ilimitadas y salvajes, se anuncia el gran secreto de la unidad de las insondables profundidades del Ser. Y no solo se anuncia: la unidad se revela en el culto y en el mito griego en forma de dios loco, de Dioniso.

Su duplicidad se nos presenta en la oposición de delirio y terror, en la que se establece entre la irrefrenable plenitud vital y la desazón más fiera, en la algarabía habitada por un silencio mortal, en la presencia inmediata que es a la vez lejanía absoluta. Todos sus dones y atributos testimonian la insania de su duplicidad: la profecía, la música, y por último también el vino, ígneo mensajero del dios, preñado de bendiciones y frenesí. En

la cima de la exaltación, los opuestos desvelan de pronto su rostro, dejando al descubierto sus nombres: vida y muerte.

Dioniso, que los liga, debe ser el espíritu divino de una realidad monstruosa, de una esencia primigenia que justifica que se le llame loco incluso a él y que su aparición venga acompañada por la locura. Pero, antes de que prosigamos por este camino, debemos contrastar las hipótesis que recientemente se han barajado para explicar la demencia dionisiaca.

Hace tan solo una generación aún se consideraba convincente la tesis de que la locura de las Ménades se debía a una empatía romántica con el sino anual de la naturaleza vegetativa. «Respondía al profundo dolor terreno y de la naturaleza —dice L. Preller— la salvaje desesperación del ánimo atenazado por la agonía del invierno, iluminado sin embargo por el rayo de esperanza de la primavera, que sin duda debía regresar, y con ella el dios de la juventud, del placer, de la fuerza de la naturaleza eternamente creadora e inagotable». En contra de ello se ha observado recientemente y con razón que en las regiones del sur el invierno no despierta la sensación de muerte y que por ello no hay razón para que el espíritu humano se lamente o se entregue a actos desesperados. Por lo demás, el culto a Dioniso no conoce la alternancia de estallidos quejumbrosos o de júbilo que pudieran corresponderse con el florecimiento o el marchitamiento de la vegetación.

Varias décadas antes de que apareciera la mitología de Preller, K. O. Müller identifica el carácter misterioso de la *μανία* dionisiaca,¹ y su opinión se enfrenta con acritud a las de otros, como la expresada por J. H. Voss en su *Antisymbolik*. Afirma que no podía ser inducida desde el exterior, y desde luego no con la degustación de vino, ya que eran fundamentalmente mujeres las que eran poseídas por la insania inspirada por el

dios. Más bien había que considerarla la conducta propia de los adeptos al dios, y su explicación solo podía buscarse en el servicio divino. Con estas palabras indicaba el camino que debía seguir la investigación en el futuro. K. O. Müller no se atrevió a ofrecer él mismo la exigida explicación, a pesar de que creía haber encontrado ciertas analogías con los sacerdotes orientales. Unos años más tarde, se expresa de un modo levemente distinto en su *Arqueología del arte*.² Pero su primera hipótesis prendió en Erwin Rohde, quien, al comienzo de su justificadamente famosa descripción de la religión dionisiaca, remite al procedimiento de Müller.³

Por muy loables que sean la perspicacia y el arte de E. Rohde, hoy ya no podemos dejar de reconocer que sus juicios se veían influidos por una tendencia psicologizante propia de su época. La interpretación de cualquier fenómeno religioso debía partir de la subjetividad humana. En su *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche aún derivaba el deseo orgiástico dionisiaco de la «influencia de la bebida narcótica de la que hablan en sus himnos todos los hombres y pueblos primitivos», o bien de los sentimientos suscitados por la «cercanía de la poderosísima primavera, que inunda con su dicha a la naturaleza entera», sentimientos «cuya exacerbación es capaz de llevar a lo subjetivo al olvido de sí». Rohde no podía ir tan lejos. Pero con ello se le escapaba por completo el vínculo con las realidades del mundo. Tan solo quedaba el mundo interior del hombre con sus vivencias características, y, así, la explicación adoptó un cariz enteramente psicológico. Pero lo más llamativo es la argumentación de la que se valió. Cree proceder con todo el rigor que el asunto merece y, como él mismo afirma, «lejos de todas las teorías derivadas de modelos ajenos», cuando, al intentar comprender el fenómeno que trata, admite únicamente

un supuesto, que «lo que para los participantes en la fiesta constituye el resultado último —a saber, el éxtasis— era algo «deseado», suscitado voluntariamente, que ha de considerarse como el objetivo, o al menos uno de los objetivos, de estos llamativos actos». Es sorprendente que Rohde pudiera sostener esto con tanta naturalidad. Con la palabrita *deseado* ha añadido subrepticamente una teoría a los hechos que debían explicarse, y, además, muy arriesgada. Sí, podría decirse que con ello cabe anticipar las intenciones que subyacen al resto de su obra. De modo que la frenética exaltación se induce, según Rohde, voluntariamente; las tumultuosas danzas, el agitar de la cabeza, los gritos que atraviesan la oscuridad de la noche no eran estallidos arbitrarios de furia desatada, sino medios con los que los encendidos ánimos se excitaban buscando la disolución del yo y la unión con la divinidad y sus bendiciones. No era un frenesí verdadero. No se les había aparecido a esos posesos ningún monstruo cuya percepción hubiera trastornado sus sentidos. Tan solo deseaban «liberarse de la prisión de sus cuerpos» y «abrazar al dios para ser uno con él». Pero si seguimos preguntando cómo podía ejercer el dios semejante atracción, qué naturaleza poseía como para que alguien deseara abrazarle y ser uno con él, no obtenemos respuesta. Dioniso se imagina aquí, según el patrón oriental, como lo divino, o lo Infinito como tal, en los que el alma individual desea disolverse gozosamente. De ahí que Rohde compare los medios que en su opinión debían servir a tal propósito con la ingesta de hachís o de sustancias similares usadas preponderantemente en Oriente para inducir un estado de beatitud, que, según él, constituiría la «réplica exacta» de lo báquico. ¡Cuán lejos quedan estas ideas de la figura, concretísima, de Dioniso! El «culto tracio al éxtasis» es para Rohde la manifestación de un impulso religioso extendido

por toda la tierra que «sin duda debía de emanar de una necesidad muy arraigada en la naturaleza humana, en su constitución mental, física y psíquica». «El hombre... que experimenta esa fuerza vital que va más allá de lo humano... desea, en las horas de mayor exaltación, no encerrarse en sí mismo y contemplarse, tímido, sino romper todas las barreras en fervoroso delirio», es decir, llevar a cabo esa unión absoluta de la que acabamos de hablar, en palabras del propio Rohde.

Sin duda, Rohde era consciente de que esta autosugestión que conduce al surgimiento de una mera ilusión no está al alcance de cualquiera. Presupone, afirma, una constitución mórbida. La naturaleza enfermiza heredada de los chamanes asiáticos y figuras afines que Rohde se complace en citar como analogías, es sobradamente conocida. Y no se abstiene de recordarnos ciertas epidemias religiosas como las que asolaron países enteros en tiempos no muy remotos. Una «enfermedad religiosa del pueblo», similar a la epidemia danzarina que sobrevino en Europa tras la muerte negra, debía de haber «predispuesto los ánimos para la aceptación del Dioniso tracio y sus entusiásticas fiestas». Llega incluso a proponer seriamente una «profunda conmoción y trastocamiento del equilibrio espiritual» suscitados por la inmigración doria. Y, lo más sorprendente: «Como secuela de la profunda excitación báquica que un día asoló toda Grecia en forma de epidemia, y que periódicamente resucita en las fiestas dionisiacas nocturnas, le quedó al carácter griego cierta predisposición mórbida...».

Es fácil ver lo peregrino de tales comparaciones, lo forzado de estas interpretaciones de acontecimientos históricos, que debían conferir cierta pátina de plausibilidad a la teoría psicológica de Rohde. Sería imposible entender el poder de convicción que ha demostrado tener su exposición sin tener en cuenta lo arraigada

y extendida que está y sigue estando la creencia de que los estímulos y estallidos religiosos solo son explicables con ayuda de la psicología y, cuando ello es necesario, aun de la psiquiatría. Pero, si nos atenemos al propio fenómeno griego, tal y como lo recogen las fuentes, la teoría de Rohde pierde de inmediato toda credibilidad. Las conocidas figuras de las Ménades no despiertan de modo alguno la impresión de encontrarse en un estado espiritual enfermizo y están muy lejos de parecerse a la imagen que tenemos de los hechiceros extáticos. La analogía con la manía danzarina de finales del medievo aparece también en Nietzsche, y la caracterización que hace Rohde de la insania dionisiaca como una pandemia ha influido de forma decisiva en la descripción de Wilamowitz en su *Der Glaube der Hellenen*. Pero ¿debemos creer en serio que, precisamente en los siglos que atestiguan su mayor vigor, el pueblo griego pudo ser presa de un furor extático tan fácilmente como esa sociedad medieval, temerosa del infierno, al verse atenazada por una terrible enfermedad? Los chamanes, sin embargo, los *angekoks*, hombres-medicina, derviches, y todas esas figuras en las que no deja de apoyarse Rohde una y otra vez son sacerdotes, individuos aislados, o sectas religiosas que han aprendido a inducir artificialmente una especie de locura, mientras que entre los griegos el sacerdote ocupa un segundo plano y las orgías se convierten en un asunto comunitario, en particular del ámbito femenino, por mucho que este esté representado por corporaciones.

Pero precisamente el hecho de que sean las mujeres las que llevan la voz cantante en el culto a Dioniso es considerado por Rohde y sus sucesores como una confirmación cumplida de su juicio. Ya conocemos la volubilidad de la mujer, lo susceptible que es a la sugestión, su inclinación a la adscripción

incondicional. Estas debilidades del carácter femenino debían explicar lo incomprensible: que un pueblo como el griego pudiera ser víctima de una obsesión religiosa. «A ellas —a saber, a las mujeres, explica Rohde— ha de agradecerle [el culto a Dioniso] su introducción». Y en Wilamowitz se llega incluso a decir «que las mujeres impusieron el reconocimiento del dios forastero». De todas las cualidades de la mujer, principal depositaria de la religión dionisiaca, se destaca únicamente la credulidad y el fanatismo y, así como no se quiere explicar el entusiasmo a partir de la naturaleza intrínseca del dios, sino exclusivamente del deseo de salvación humano, el papel del elemento femenino no sirve en la religión dionisiaca más que para dar razón de su recepción y difusión. Si en lugar de entregarnos a disquisiciones tan genéricas, tratamos de estudiar a las mujeres del cortejo dionisiaco y su papel, perfectamente delimitado, la posibilidad de comparar la furia dionisiaca con los arrebatos extáticos de otras religiones se nos antoja cada vez más lejana. Incluso los ritos orgiásticos de Asia Menor, que tantas veces se han citado por su supuesta analogía con lo dionisiaco, tienen de hecho un cariz muy distinto. Dioniso está rodeado de mujeres frenéticas. Y estas mujeres son llamadas *nodrizas*: alimentan y cuidan a recién nacidos y amamantan con sus pechos a las crías salvajes del bosque. Pero también los persiguen, los descuartizan y se comen su carne. Las analogías aducidas por Rohde nada tienen que ver con este carácter y esta actuación tan cercana a lo menádico, y su interpretación los ignora. ¿Cómo podría todo ello sugerir que el hombre no deseaba otra cosa que salir de sí mismo y abrazar a la divinidad?

Pero no es necesario avanzar por esta vía de la crítica. El testimonio más importante, y que, curiosamente, hasta la fecha ha carecido de toda trascendencia, resta desde un principio todo

valor a la teoría de Rohde. ¡Y es que el dios a cuyos pies salta esta caterva de furibundos es él mismo un maníaco! De modo que la explicación de la manía debería aplicarse en primer lugar a él. En la cita más antigua de este dios, que encontramos en la *Iliada*, se le define como $\mu\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, y hay toda una serie de atributos, descripciones y representaciones que no dejan lugar a dudas de que casi todo lo que se dice de las Ménades se aplica asimismo, o incluso se aplica en primera instancia, a él. Él es el furibundo, el que blande el tirso, el que descuartiza, el que engulle la carne cruda. Sorprende descubrir con qué ligereza se han pasado por alto testimonios tan unívocos. Ya K. O. Müller⁴ opinaba que «el epíteto “el frenético”» solo podía aplicarse al dios «debido al servicio que se le rendía, y es que a menudo en las antiguas religiones la forma del culto se incorpora a los propios rasgos de la divinidad». Y Rohde⁵ explica, alegando una observación gramatical a los escolios homéricos, que «de hecho se trata en este caso de una hipálage mitológica o sacra: el ambiente que reina en el entorno del dios revierte de nuevo sobre él». «No es que no haya otros ejemplos», añade. Pero el que cita a continuación lo refuta. «Dioniso, como el que proporciona ebriedad, es representado ebrio él mismo». Que un dios participe de las bendiciones que otorga es tan natural como insensato sería imaginarle en la situación que adopta ante él el hombre enardecido por el dios. Si es cierto que, como quiere Rohde, ese frenesí es un estado voluntariamente inducido por los creyentes para elevarse hasta la divinidad, entonces no es poco pretender convencernos de que puede trasponerse tal deseo al propio dios, y que dicho proceso no es ni siquiera sorprendente.

De modo que Rohde no ofrece una interpretación plausible del fenómeno de la enajenación, cuya comprensión constituye la

condición previa para entender cabalmente la esencia de la religión dionisiaca.

Pero, a pesar de su error, su descripción merece aún hoy el reconocimiento de que ha sido objeto. Pues Rohde consideró necesario buscar la razón de una agitación tan poderosa y de tan graves consecuencias como la dionisiaca en las regiones más excelsas de la naturaleza humana. El discípulo de Schopenhauer y el amigo de Nietzsche aún no podía considerar natural que las ideas y usos religiosos ancestrales se derivasen de la práctica más basta y de la mentalidad más prosaica.

Esta forma de pensar fue generalizándose en el transcurso de las últimas décadas del pasado siglo, y acabó por ser predominante. La interpretación que a partir de entonces se dio a la agitación dionisiaca toma su punto de partida en las meritorias investigaciones de Wilhelm Mannhardt y en el principio encumbrado por estas de que, en la medida en que guarden relación con la naturaleza vegetativa, los cultos de otros pueblos no pueden tener, en última instancia, otro significado que el que se atribuye a los usos correlativos de los campesinos de Europa del norte.

El frenesí dionisiaco, al que Rohde había atribuido un sentido tan profundo y venerable, ha de ser entonces puesto al servicio de un fin eminentemente material, adaptado a las necesidades y la mentalidad de simples campesinos: con él se pretendía mejorar las cosechas. Un «encantamiento vegetativo», como ha denominado Mannhardt a la algarabía y los brincos de los campesinos... tal sería el secreto último del arrebatado delirio. Apartar de los campos el mal y a los demonios, de cuyo trasiego se hacía depender todo crecimiento, lograr un año fértil, esto y no otra cosa ocupaba las mentes de los sencillos campesinos de la Antigüedad cuando, coincidiendo con determinadas fechas,

organizaban sus salvajes cortejos, cuyos gritos, danzas, correrías y agitación de antorchas se destinarían fundamentalmente a despertar a los espíritus de los campos y a incitarlos a la actividad. De este modo se resuelve el dilema del arrebató de las Θυιάδες, del frenesí de las Μαινάδες. Mucho antes de la aparición de *Psique* de Rohde, ya expusieron teorías muy similares a la de Mannhardt Voigt⁶ y Rapp,⁷ que incluso la desarrolló. Más tarde experimentó una extrañísima mezcla con la doctrina de Rohde del entusiasmo liberador del alma,⁸ y, así, a pesar de ligeras variaciones, hoy puede considerarse generalmente aceptada.

No es preciso que nos demoremos excesivamente en la crítica del pilar de su visión, pues se encuentra en evidente contradicción con los hechos más relevantes del culto que pretende explicar. No existen testimonios de que en la Antigüedad se relacionasen en modo alguno los ritos orgiásticos de Dioniso y su cortejo con la fertilidad de los campos. Su escenario no podía estar, por lo demás, más alejado de ellos. El séquito de Dioniso abandonaba, como se sabe, las viviendas y el ámbito de influencia de los humanos para entregarse con el dios al desvarío en la soledad de los bosques montañosos, en las cumbres más altas. ¿Acaso el trato maternal dispensado a los animales salvajes, el desmembramiento de los cervatillos, la deglución de la carne cruda se asemeja a cualquier cosa que hayamos oído de los campesinos del norte de Europa? ¿Nos sugieren tales actos nociones afines al «encantamiento vegetativo»? ¿Cómo podemos olvidar que las Ménades son, en primera instancia, seres míticos, divinos, que son imitadas por las humanas en su báquico frenesí? ¿Cabe olvidar que el propio Dioniso es presa del frenesí? Pero la investigación etnológica es capaz de despachar sin inmutarse incluso estos testimonios. Y es

que tiene la osadía de pretender que creamos que todo ese ir y venir del cortejo humano, que no haría sino solicitar la ayuda de los demonios mediante un encantamiento vegetativo, se habría transferido, junto con la correspondiente indumentaria, a los propios espíritus. Dejaremos a un lado las suposiciones con las que Rapp² trató de dar credibilidad a hipótesis tan poco natural, así como otras visiones afines,¹⁰ que se desvían de la citada en ciertos detalles, pero que, en términos generales suscitan las mismas objeciones.

Únicamente comentaremos una costumbre que tuvo amplia resonancia. El descuartizamiento y la ingesta de animales no encontró una explicación satisfactoria en el marco de la visión de Rohde. Voigt, en cambio,¹¹ observó que tal sería el sino de los animales que, por su vitalidad y potencia generadora, son tenidos por personificaciones de los demonios de la vegetación, así como Dioniso aparece a menudo con su misma forma, a saber, las del toro o el macho cabrío. Esto le hacía pensar que ingerir la carne ensangrentada debía de cumplir la finalidad de asimilar «el verdadero jugo de la vida», y a continuación extrajo la conclusión de que las mujeres furibundas querían adueñarse de la «fuerza y los bienes de la naturaleza generadora» y «al mismo tiempo traspasar esta misma fuerza a la tierra, a la naturaleza que concibe y da vida». Pero, si admitimos que Dioniso era un demonio o dios de la fertilidad, deberíamos suponer que, con la carne y la sangre de los animales descuartizados, se le ingiere a él para adueñarse de su poder fertilizador. El mito de Zagreo cuenta que fue descuartizado por los Titanes y, además, en forma de toro. Y Orfeo, tan afín a él, padeció el mismo destino a manos de las Ménades. De modo que en la frenética agitación de las Ménades habría que ver una

forma del llamado «sacrificio sacramental», una teoría que desde hace algún tiempo goza de gran aceptación.

Y de este modo se atribuye a los ceremoniosos actos y recepciones del dios, que aparece con tal vehemencia, un sentido que no deja nada que desear en cuanto a su brutalidad. Las mujeres de la Élide cuyo canto lo convocaba,¹² le veían aparecer en forma de toro, pero solo acudía «para que las furibundas Tíades le dieran muerte y lo descuartizaran, deseosas de apropiarse del poder del dios».¹³

No es este el lugar más indicado para contrastar la teoría de sacrificio sacramental. Sea cual sea el juicio que nos merezca, no cabe aplicarla a los ritos dionisiacos sin acogerse a las hipótesis más artificiales y los saltos mentales más osados. En el mito del descuartizamiento de Orfeo a manos de las Ménades, nada se dice de la ingesta de carne, y lo mismo cabe decir del desmembramiento de Penteo; y en ambos casos son enemigos y denostadores del dios los que sucumben a tan terrible venganza. Pero Dioniso, o Zagreo, no es descuartizado por los suyos, sino por sus más enconados oponentes. Y cuando han llegado a ingerir su carne, la tradición mitológica revela sin lugar a dudas que no fue cruda, sino cocida.¹⁴ Ya se ha explicado anteriormente, y más adelante se interpretará en detalle, el sentido de la imagen de esta muerte violenta de Dioniso, que sin duda se fundamenta en ciertos ritos. Entonces se aclarará lo que significa que se diga que el descuartizamiento de los cervatillos es un remedo de los padecimientos de Dioniso.¹⁵ Hace falta mucho valor para pensar en una «transposición» en el caso del sacrificio de Ténedos del ternero disfrazado con coturnos y tomar a este por el «descuartizador» Dioniso,¹⁶ como si se hiciera pesar sobre él la violencia infligida al dios. En ningún documento aparece la idea de que los adeptos ingirieran la carne

del dios para su propio beneficio. Sin duda sabemos de los iniciados que, entre los actos iniciáticos por los que se convierten en Βάκχοι, está también la «deglución de carne cruda».¹⁷ Pero nada indica que con ello se refieran al cuerpo del dios. Y, así, Wilamowitz, respetuoso de la tradición griega, rechaza desdeñoso la pretenciosa hipótesis: «Que ellas [las mujeres furibundas] creyeran comer al dios o un alimento divino no es más que una suposición moderna; también amamantan a los cervatillos».¹⁸

Pero ya la primera premisa de esta extravagante doctrina es errónea. Sin duda, el cortejo de las mujeres furibundas se lanza en el famoso relato de las *Bacantes* de Eurípides (737ss.) sobre una manada de bueyes y despedaza a algunos animales. Pero en las escenas que retornan regularmente y las que han sido apresadas pictóricamente, las víctimas de su crueldad no son, como se sabe, precisamente los animales que sugieren la idea de la plenitud y fertilidad de la naturaleza y que podrían tenerse por apariciones de Dioniso, sino los habitantes de los bosques salvajes, ante todo cervatillos y corzos, pero también osos y lobos.

11. EL DIOS DEMENTE

De forma que todos los intentos que hasta la fecha se han hecho de explicar la enajenación que caracteriza las orgías dionisiacas por una necesidad humana, ya fuera de naturaleza espiritual o material, han fracasado por completo. Sus resultados no son solo poco dignos de crédito, sino que contradicen hasta extremos intolerables los testimonios más explícitos e importantes que poseemos.

Regresemos de nuevo al punto de partida de K. O. Müller. El frenesí es una forma de culto propia de la religión dionisiaca. El dios que turba los sentidos, el que se presenta con la inmediatez más provocadora ante el hombre, es recibido y saludado por las mujeres del modo más efusivo y entusiasta. Responden a su aparición con los gestos de las posesas. El mito repite una y otra vez cómo su advenimiento las arranca de la paz de la domesticidad, del orden y los usos de la vida ordenada, para convertirlas en danzarinas en las montañas salvajes y solitarias, donde lo encontrarán y pasarán la noche delirando con su séquito.

«¡Pronto bailará la tierra entera, cuando Bromio encabece a sus huestes en marcha hacia la montaña, la montaña donde se arraciman las mujeres ahuyentadas de la rueca y el telar por el aguijón de Dioniso!»¹ Así espantó a las hijas de Minias, que deseaban permanecer fieles a sus femeniles tareas aguardando a sus esposos,² con milagros y signos que les causaron pavor. También de las argivas se dice que abandonaron sus hogares presas de la insania dionisiaca.³ La imagen de la mujer que huye del ámbito doméstico y de las labores de Atenea para sumarse, desgredada, a las filas de los seguidores de Dioniso, vuelve una y otra vez en Nono.⁴

Pero los gestos frenéticos de estas humanas tienen su modelo⁵ en el hacer de seres más excelsos. Se ha visto a Dioniso circundado de diosas,⁶ de ninfas que lo alimentaron siendo niño y que luego recorrieron los bosques con el dios convertido en hombre.⁷ Se las llamara como se las llamase, eran esas las auténticas Ménades, y en ellas se inspiran las obras de arte que nos muestran las danzas dionisiacas mucho más que en escenas humanas. A pesar de todo, no cabe duda de que los coros humanos de Ménades, Tíades, o como quiera que se llamen, arrasaban los lugares por los que pasaban con parecida fiereza. De ello nos da una idea, entre otros, un relato de Plutarco,⁸ que también E. Rohde quiso oponer al escepticismo excesivo de Rapp. Pero, si el cortejo humano remedaba el comportamiento del divino, en este se reflejaba a su vez el dios. De las Λαψυστιαι, una variante de las Βάχαι, se nos dice que llevaban cuernos en recuerdo de Dioniso.⁹ El propio Dioniso es un espíritu salvaje y ruidoso. En calidad de toro furibundo (Βοέω ποδὶ θύων) era llamado por las mujeres de Élide.¹⁰ Las de Rodas lo llamaban Θουωνίδα¹¹ y a su madre, Θουώνη. Numerosas descripciones y representaciones lo muestran con la actitud y los atributos de las Ménades. «Dioniso, que salta por los bosques de abetos del Parnaso provisto de tirsos y piel de ciervo», se dice en el prólogo de la *Hipsípila* de Eurípides.¹² «Y Baco —canta el coro de las bacantes—¹³ con la antorcha humeante atada al tirso salta, baila y brinca, animando a los posesos y excitándolos con sus gritos; su pelo ondeando al viento».¹⁴ También la sed de sangre de las Ménades es la del dios, del que en la misma tragedia se dice poco antes¹⁵ que «llega corriendo de las filas de posesos, envuelto en el sagrado manto de una piel de corzo, buscando febril la sangre y la carne de los cabríos muertos». Según Opiano,¹⁶ ya de niño encontraba placer

en descuartizar cabritillas y devolverles luego la vida. En la ilustración, en rojo, de una vasija¹⁷ le vemos en el momento de descuartizar a la cría de un corzo, cual Ménade, y bailando enardecido, blandiendo las dos partes. Se le denomina expresamente «el frenético» y «el demente»; la naturaleza de la que las Μαινάδες derivan su nombre, es, por tanto, la suya. La *Iliada* lo conoce como el μαινόμενος Διόνυσος.¹⁸ Según Clemente de Alejandría,¹⁹ es el μαινόλης Διόνυσος, a quien veneran las bacantes celebrando orgías de ingestión de carne cruda.²⁰ Baila con las ninfas ἐλαυνόμενος μανισιο.²¹ Se supone que fue la diosa Hera la que lo volvió loco.²² Por muy incómoda que le haya resultado a la investigación actual, ni el artificio interpretativo más sofisticado puede acabar con esta idea. Y es que se ha pasado por alto lo más importante, aquello que ha de constituir el punto de arranque de la investigación.

Dioniso es el dios «frenético». Por él danzan frenéticas las Ménades. No hay que preguntar por la razón de su trastorno y su fiereza, sino por el significado de la «demencia divina».

El Ser de las cosas temporales es llevar en sí la semilla de lo perecedero; la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.

Hegel, *Lógica*

Dioniso: sensualidad y crueldad. Cabría interpretar lo perecedero como disfrute de las fuerzas generadoras y destructoras, como creación incesante.

Nietzsche, *La voluntad de poder*

¡Un dios furibundo! ¡Un dios de cuya esencia forma parte la demencia! ¿Qué habrán vivido o visto estos hombres para que una noción tan monstruosa se abriese paso en sus mentes?

El rostro de cualquier dios auténtico es el rostro de un mundo. Un dios demente solo puede existir si hay un mundo loco que se revela a través de él. ¿Dónde está ese mundo? ¿Podemos aún encontrarlo, reconocerlo? Nadie puede ayudarnos a hacerlo más que «el propio dios».

Lo conocemos como el espíritu salvaje de la contradicción y los opuestos: existencia inmediata y lejanía absoluta, bendición y espanto, plenitud de vida y cruel aniquilación. También la bondad de su esencia, lo creativo, propiciador de bienes, y la fascinación, participan en su salvajismo y en su demencia. ¿Acaso no puede considerárselas dementes al llevar en sí la duplicidad, al encontrarse en el umbral desde el cual un único paso conduce al descuartizamiento y las tinieblas? Nos tropezamos aquí con un enigma universal: el misterio de la vida que se genera a sí misma. El amor que fluye hacia el milagro de la concepción está tocado por la locura. Y, así, también el espíritu cuando lo conmociona el sopro creador. Platón conoce la «locura» del filósofo (μανία καὶ βακχεία).²³ Schelling en cambio afirma: «Desde Aristóteles se ha convertido en lema corriente incluso para los hombres que sin un poco de locura no cabe crear nada grande. En lugar de eso podríamos decir: sin una constante solicitud a la demencia» (*Las edades del mundo*).

El que crea algo vivo ha de sumergirse en profundidades insondables donde habitan las fuerzas de la vida. Y, cuando vuelve a la superficie, se adivina un brillo de locura en sus ojos, pues allá abajo la muerte comparte su morada con la vida. El propio secreto primigenio es locura: el seno de la duplicidad y la unidad de lo dúplice. Para saberlo, no hace falta apoyarnos en los filósofos, aunque sin duda aquí cabría aducir ciertas líneas de

Schelling. Todos los pueblos y todas las épocas dan testimonio de ello en sus experiencias vitales y en sus prácticas de culto.

La experiencia de los pueblos es la siguiente: donde se mueve lo vivo, ronda también la muerte. Y el grado mismo de vida señala también la cercanía de la muerte, hasta llegar al momento cumbre, al encantamiento de la renovación, donde la muerte y la vida se tocan estremecidas por un placer demente. El torbellino y el terror que infunde la vida son tan intensos por estar esta embebida en muerte. Allí donde la vida genera vida de nuevo, cae por un instante la frontera que la separa de la muerte. A los viejos y a los niños les llega la muerte desde fuera, consolándolos o atemorizándolos; piensan en ella porque ven alejarse la vida. Pero ante la juventud se alza la intuición de la muerte desde la pesada madurez de la propia vida, embriagándola, y sus encantos se expanden hasta lo infinito. La vida que ya es estéril se aproxima a su fin; pero la muerte y el amor siempre se han saludado y atraído, encandilados.

Esta eterna unión de su esencia justifica el extraño hecho de que, desde tiempos inmemoriales, los pueblos han sido conscientes de la participación en los acontecimientos y celebraciones básicas de la vida, es decir, en los nacimientos e iniciaciones, de los muertos y las fuerzas del submundo. La nueva ciencia, que raras veces tiene el valor de adentrarse en honduras, y que prefiere buscar la explicación de cultos y mitos muy significativos en el mezquino universo de una creencia popular amilanada y burda antes que en la gravedad del Ser, ha derivado estos usos y conceptos del temor que infunden demonios y fantasmas nocivos. Pero no llegaremos muy lejos si insistimos en seguir desempeñando en todas partes el papel del hombre superior y en demostrar a los detentores de dignísimos sistemas su error y su superchería. Sabían mucho más de la vida

que nosotros. En los momentos culminantes de su evolución supieron mirar a la muerte a los ojos, porque es cierto que se presenta. En todas las clases de nacimiento, la vida se conmociona en sus raíces más profundas, no por causa de enfermedades o cualquier otro tipo de peligro externo, sino en su función más señalada, y precisamente en este estado es cuando se manifiesta con mayor claridad su ligazón con la muerte. Los pueblos que celebran tales fiestas no piensan únicamente en peligros; creen a pies juntillas que la presencia del mundo subterráneo es inextricable de aquello tan grande que ocurre en el nacimiento. ¿Acaso se trata de una locura vana? ¿No tenemos todos delante el rostro de un muerto? ¿No experimentamos todos la muerte de aquellos que han sido antes que nosotros? ¿No nos trae la muerte la figura, el movimiento, la forma de sentir y de pensar, e incluso la expresión del mundo antiguo? En el recién nacido, el antepasado surge de las tinieblas de la muerte. Por ello están tan cercanas las deidades del nacimiento y la fertilidad a las de la muerte, llegando a confundirse en ocasiones.

Idéntico testimonio ofrecen las iniciaciones de jóvenes, tal y como siguen celebrándose hoy en los pueblos más próximos a la naturaleza. Aquí, donde se prepara y se celebra el sobrecogedor milagro de la aparición de una nueva fuerza generatriz, encontramos siempre los símbolos y espíritus de la muerte con sus terrores, e incluso con los peligros más acuciantes. Para explicar estas costumbres se han esgrimido también interpretaciones bien racionales, o místicas, que en gran parte podían invocar incluso las afirmaciones de testigos. Pero sin duda alguna, el futuro nos enseñará que también en este caso era la agitación de las profundidades de la vida la que convocaba el

cortejo de la muerte y reunía a sus monstruos y espíritus en torno al proceso primigenio del devenir de la vida.

Con qué intensidad ha hablado la vida más viva este lenguaje desde siempre lo prueban las fiestas fúnebres que coinciden con el comienzo de la primavera. Las interpretaciones más recientes de este fenómeno se nos antojan un juego de niños ante la terrible gravedad de la idea originaria de que los espíritus del reino de los muertos siempre están presentes en el despertar de la naturaleza. Como todas las nociones primigenias, también esta es imperecedera. Una estirpe tras otra ha experimentado cómo el florecimiento y maduración más plétóricos de los seres vivos estaban rodeados del hálito de la muerte. Esto no significa amenaza y peligro, sino la honda infinitud del placer.

La filosofía, heredera del mito, ya expresó en sus comienzos la idea de que la muerte se justifica y está contenida en la propia esencia del Ser. En la frase más antigua que se conserva se designa el carácter perecedero de las cosas que son como una penitencia que han de pagar unas a otras.²⁴ La misma noción surge más tarde en numerosas ocasiones. «Nada de lo que es y de lo que será —dice Schelling—²⁵ puede ser o llegar a ser sin que al mismo tiempo otra cosa sea y llegue a ser, e incluso la aniquilación de un producto de la naturaleza no es otra cosa que la penitencia que se paga por una culpa que ha asumido frente al resto de la naturaleza; por ello, en la naturaleza no hay nada originario, nada absoluto, nada autónomo». Y un poeta de la talla de Calderón ha llegado a afirmar:

Pues el delito mayor del hombre
es haber nacido.

Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*

Aquí se aduce la indisolubilidad de lo vivo de la muerte —no a pesar de, sino precisamente *porque* está vivo— en un sentido

particular. Pero, estrechamente ligada a las creencias primigenias de la humanidad, de las que dan fe mitos y cultos, está la noción de que la muerte no surge al final, sino que hay que buscarla más bien en los orígenes de la vida y en todas sus creaciones.

De esa hondura vital que la muerte vuelve insondable mana toda embriaguez. De ella surge la música, la dionisiaca, y transforma el mundo, donde la vida se ha convertido en costumbre y seguridad y la muerte en un mal amenazador; los diluye con la melodía de lo descomunal que se mofa de toda templanza. «De la civilización afirma Richard Wagner que fue revocada por la música, como la luz de las farolas por la luz del día».²⁶ De estos abismos procede también el éxtasis y la mántica. No son infundados intentos por «salir de uno mismo», o de «adivinación». ¿Cómo podría ser fecunda la exaltación si surgiera de una insatisfacción, de un querer y no poder? Desde las profundidades abiertas alza su cabeza un monstruo ante el cual han de retroceder todas las fronteras impuestas por la cotidianeidad. Allí, el hombre se encuentra en el umbral de la locura, incluso está ya en ella, a pesar de que su fiereza, que va exaltándose hasta tornarse destructora, aún permanece piadosamente oculta a sus ojos. Ya se ha precipitado lejos de todo lo seguro y lo asentado, de todos los lugares comunes del pensar y del sentir, hacia un torbellino primigenio de incesante cambio y renovación de una vida circundada y embriagada por la muerte.

Pero el propio dios no solo es tocado y aprehendido por el hálito fantasmal del abismo. Él mismo es lo monstruoso que habita en las honduras. Desde su máscara, mira a los hombres y los conmociona con la duplicidad de su proximidad y su lejanía, de la vida y la muerte en uno. Su espíritu mantiene ligados a los opuestos. Pues es el espíritu de la excitación y la furia, y todo lo

vivo que desea arder y desbordarse escapa a la separación de su opuesto y ya lo ha absorbido en su deliquio. Así, todas las fuerzas terrenales se aúnan en él: la dicha procreadora, nutricia, embriagadora, la inagotabilidad preñada de vida, y el dolor más desgarrador, la mortal palidez, la muda noche de lo que ha sido. Es el paroxismo que circula siempre allí donde se concibe y se da vida, y cuya fiereza no cesa en su avance hacia la muerte y la destrucción. Es la vida que se acelera en sus excesos y que, en su placer más hondo, se hermana con la muerte. Con razón se considera demente este abismal mundo de Dioniso. Es el universo en el que pensaba Schelling cuando hablaba de la «locura que se rasga a sí misma», que «incluso ahora sigue siendo lo más íntimo de todas las cosas, dominada y justificada a un tiempo por la luz de un entendimiento superior, que es en realidad la fuerza propia de la naturaleza y de todas sus creaciones» (*Las edades del mundo*).

Plenitud vital y poder de la muerte: ambos son igualmente descomunales en Dioniso. Nada se atempera, pero tampoco se desfigura nada, ni se deforma, al modo oriental, hacia lo fantástico. Esta realidad la ha soportado en todas sus proporciones el griego, y la ha venerado como divina. Si otros pueblos fueron tocados por el mismo Ser y se vieron impelidos a responder con toda clase de acciones e imágenes, según nos enseñan sus bautismos, iniciaciones y otras costumbres, ante los griegos se presentó como deidad. Y el dios frenético, que irrumpía con su cortejo de furibundas danzantes, conminaba a las hembras humanas a enloquecer con él. Traía consigo el mundo primigenio. Por eso, la tormenta que desataba arrancaba a lo humano de toda costumbre y decoro burgués abocándolo a la vida, embriagada de muerte, donde arde lo más vivo, donde ama, concibe, pare y celebra la primavera. Allí lo lejano está

próximo, lo pasado se hace presente, todas las épocas se reflejan en el instante que es «ahora». Todos los seres se abrazan. El hombre y el animal respiran el mismo calor maternal. El aire entero vibra con los gritos de júbilo que despiertan las milagrosas fuentes de la tierra abierta... hasta que la locura se convierte en sombría tormenta y el arrebatado frenesí da paso a la furia más cruel y aniquiladora.

No debemos olvidar que el mundo dionisiaco es ante todo un mundo *femenino*. Las mujeres despiertan y crían a Dioniso; las mujeres lo acompañan allá donde vaya. Las mujeres le aguardan y son las primeras que caen presas de su locura. Por ello, con toda la voluptuosidad y plenitud que inspiran, procaces, en muchas obras conocidas que las retratan, el elemento propiamente erótico permanece en la periferia y más importante que la unión sexual es dar a luz y alimentar. Más tarde volveremos sobre ello con más detenimiento. La terrible conmoción del parto, el salvajismo que forma parte de la esencia de la maternidad, y que irrumpe de un modo pavoroso no solo entre los animales, todo ello muestra el ser más íntimo de la insania dionisiaca: el socavamiento de las bases de la vida, circundadas de muerte. Y como semejante convulsión ocurre y se anuncia en las profundidades extremas, toda embriaguez vital se inspira en la locura dionisiaca, siempre dispuesta a transmutar la fascinación y el hechizo en peligroso salvajismo. El estado dionisiaco es un fenómeno primigenio de la vida, en el que también ha de participar el hombre cada vez que un producto de su existencia creadora ve la luz.

A este universo femenino se enfrenta el de Apolo como el propiamente masculino. En este no reina el misterio de la vida de la sangre y las fuerzas terrenas, sino la pura claridad y la amplitud del espíritu. Pero el mundo apolíneo no puede

subsistir sin el otro. Por ello tampoco le ha negado nunca su reconocimiento. Sobre ello volveremos al final de este libro.

12. LA VID

Ya hemos dado con la esencia divina de Dioniso, con el rasgo básico de su naturaleza: la locura. Pero esta palabra significa aquí mucho más que ese trastorno, temporal o permanente, que puede sobrevenir a un ser humano, y que, según la concepción griega, cabe denominar *lýssa* o *erínýs*, es decir, fuerza demoníaca. La locura llamada Dioniso no es una enfermedad, ni degradación de la vida, sino el elemento que acompaña su grado máximo de salud, la tormenta que estalla de su interior cuando madura y sale de sí. Es la locura del regazo materno, en el que habita toda fuerza creadora, la que introduce el caos en las vidas ordenadas, la que inspira la beatitud primigenia y el dolor primero, y, en ambos, el salvajismo originario del Ser. Por eso, a pesar de su parentesco con los espíritus del submundo, con las Erinias, la Esfinge y el Hades, Dioniso es un gran dios, un dios verdadero, es decir, la unidad y totalidad de un mundo infinitamente plural que abarca todo lo vivo.

La profunda excitación con que se anuncia esta demencia encuentra expresión en la *música* y la *danza*.¹ Innumerables obras de arte nos muestran lo que estas significaban para el cortejo dionisiaco. Él mismo se llama Μελπόμενος² y Χορείος. En Argos se enseñaba la tumba de una Ménade llamada Χορεία.³ En los vasos y en las obras de Nono⁴ encontramos a menudo Ménades tocando instrumentos. Baco enseña canciones a las ninfas.⁵ Ya de niño, en el seno materno, se dice que bailaba. Su vínculo con las Musas está atestiguado en numerosos lugares. Si en la saga de Licurgo busca refugio en las profundidades marinas, también huye, según la creencia de las mujeres que celebran en Queronea la fiesta de las Agrionias, a la morada de las Musas.⁶ En la isla de Naxos se le denomina Μουσαγέτης.⁷ En el himno de Filodamo de Escarfea⁸ se dice

que se dirigió desde Tebas hasta Pieria, donde las Musas lo recibieron adornadas con hiedra y entonando cánticos.² En el Pelópion de Olimpia se erigieron altares consagrados a Dioniso y a las Cárites, y, entre estos, otros dedicados a las Musas y ninfas.¹⁰

En la *profecía* se manifiesta la locura en tanto que saber oculto. Plutarco¹¹ afirma expresamente que, según la opinión de los «viejos», Dioniso participaba en gran medida en la mántica.¹² Nos recuerda también las *Bacantes* de Eurípides, donde el dios es designado como μῶντις y donde se añade, a modo de explicación, que el frenesí y la esencia báquica están llenos de profecía.¹³ Y, así, también se nos dice de las Bacanales trasladadas a Roma que ciertos hombres profetizaban allí en trance.¹⁴ En Tracia se encontraba, según Heródoto,¹⁵ un oráculo de Dioniso con una profetisa, como en Delfos.¹⁶ Eurípides llega incluso a llamarle el «profeta de los tracios».¹⁷ Debió de anunciar sus oráculos en Delfos antes aun que Apolo.¹⁸ En la propia Grecia solo se tiene noticia de un único oráculo dionisiaco, el que se encuentra en la Anficlea de la Fócide.¹⁹

Lamentablemente, sabemos muy poco sobre la naturaleza de la profecía dionisiaca. En un escrito atribuido a Aristóteles se encontró la interesante observación de que los profetas de cierto oráculo tracio de Dioniso solían profetizar tras una fuerte ingesta de vino, mientras que los apolíneos que actuaban en Claros se limitaban a inspirarse bebiendo únicamente agua sagrada.²⁰

La música, la danza y la adivinación, tres perfecciones que emanan cual magníficos prodigios de la demencia dionisiaca, al igual que las maravillas del mundo renovado. Pero hay una planta sagrada en la que él mismo surge como embriagador jugo de la tierra, el *vino*.

Curiosamente, se ha pensado que Dioniso no podía ser originariamente el dios del vino. K. O. Müller, que consideraba decisivo que Homero jamás hubiera citado el vino como don de Dioniso, añade al menos que era «propio del carácter del culto» que la consagración del vino se vinculase posteriormente a él.²¹ Desde hace poco se piensa que el vino perteneció desde siempre al culto dionisiaco, pero solo como medio de despertar el entusiasmo.²² «¿Solo?» ¿Acaso la época en la que surgieron los cultos y mitos pensaba como nosotros, para quienes las cosas en realidad son solo útiles para determinados fines, con lo que resultan en sí por completo indiferentes? ¿Cabe pensar que atribuyesen al vino esa magnífica cualidad de aproximación a lo divino sin que al tiempo venerasen en él al espíritu de esas deidades? El significado que se pensaba atribuir al vino en el marco del culto a Dioniso basta ya para demostrar el carácter originario de la creencia en el dios del vino, Dioniso. Precisamente lo que distingue al vino del resto de los productos de la tierra le asegura, según se afirma, el lugar que ocupa en el culto del dios: el poder exaltador y embriagador que habita en él. Y su efectividad nos acerca también la antigua creencia de que había un dios que se manifestaba en el vino. Pero no solo dependemos de juicios de índole genérica. Los hechos recogidos en las propias fuentes atestiguan con certeza que, desde siempre, se consideró el vino un don de Dioniso. Homero, en cuyo mundo el dios poco significa, sabe sin embargo de todas las figuras esenciales de su culto y de su mito, y lo conoce muy bien como el dios del vino, como ha quedado demostrado más arriba (págs. 64-65). Pero aún más importante que esto es el testimonio de las fiestas de su epifanía, en las que, gracias a un prodigio, maduraba el vino, o las vides florecían y maduraban en el transcurso de pocas horas (véase *supra*, págs. 109-110). Una

creencia que se expresa en tales formas ha de ser, por fuerza, antiquísima. Asimismo, el enorme significado que la vid ha tenido en los tiempos históricos como planta dionisiaca habría debido restar validez a la hipótesis de una incorporación más o menos casual. Pues solo lo que está firmemente arraigado se expande con tanta fuerza. En el próximo capítulo se probará cuán erróneo es ver en Dioniso a un dios más de la vegetación, que solo en el transcurso del tiempo habría llegado a representar a un dios del vino.

El vino, surgido de «la madre salvaje», como dice Esquilo,²³ «ígneo bebedizo de la negra madre», como lo llama Eurípides,²⁴ es una metáfora del propio dios. Como este, también él alcanza su perfección tras el milagro de un segundo nacimiento. Dioniso, arrancado del regazo ardiente de su madre, tuvo por ayas (como aduce Nono tan a menudo) a las llamas de la tormenta. Se le denomina «hijo del fuego» (πυριγενής),²⁵ «el ígneo» (πυρόεις).²⁶ También el vino posee una naturaleza ígnea. Y de ahí derivaban muchos el mito del nacimiento ígneo del dios.²⁷ «Tocado por el rayo del vino», dice Arquíloco al entonar su canto a Dioniso.²⁸ Posidonio constató que las regiones volcánicas de suelos con un alto contenido ígneo producían las cepas de mayor calidad,²⁹ y algunos³⁰ buscaban justificar con ello su imagen de πυριγενὲς Διόνυσος. Platón desea prohibir a los adolescentes el vino,³¹ por no verter así fuego en el fuego. También la *Ética* de Posidonio se ocupa del contenido ígneo del fuego.³²

El misterioso proceso de la fermentación y maduración del vino concita incluso hoy entre viñadores y conocedores una serie de nociones que rozan de lejos lo mitológico. Lo ven como un ser vivo que va formándose lentamente, desde el caótico bullir de la adolescencia, hacia la claridad y la fuerza. Y en ocasiones

puede ocurrir que, cuando la maduración ha concluido y parece que se ha alcanzado el grado máximo de bondad, este movimiento caótico se inicie de nuevo, como el hombre que volviese a recaer en la pubertad para recorrer una vez más el camino de su desarrollo, solo para alcanzar una claridad aún más noble. Incluso hay quien cree en una misteriosa empatía entre los vinos que se aproximan a la madurez y considera poco prudente ponerlos en contacto indiscriminadamente, porque el desarrollo individual podría verse detenido o acelerado por la cercanía de otros. En su transformación, el vino parece volver a dar vida al ardor de la luz solar que ha recibido fuera. Una vieja creencia popular afirma que permanece en contacto con la vida de la naturaleza. Ello explicaría la renovada agitación que sufre el vino que madura en la primavera, cuando florecen las vides.

Quando verdea de nuevo la vid,
el vino se agita en la cuba;
cuando arden las rosas de nuevo,
no sé qué ocurre en mí.

Goethe

Esta planta, que inspira consideraciones tan prodigiosas y profundas, se ha tenido desde tiempos inmemoriales por el don máspreciado de Dioniso y su manifestación en la naturaleza. Si no lo supiéramos, nos parecería natural pensar que el vino entraña los prodigios y el misterio, la infinitud y la fiereza de este dios. En el mismo instante en que se vivifica la creencia en Dioniso, los creyentes pudieron aprender del vino, y aprehender de un modo cada vez más profundo cómo era él mismo. Y es que el placer y el dolor, y todas las contradicciones de Dioniso están encerrados en la profunda excitación que se apodera del espíritu cuando aquel se ingiere. «Ya habiten en ti quejas o chanzas —dice el sobrecogedor himno de Horacio dedicado al

vino nacido hace cuarenta años, que celebra, pues, los mismos años que él—³³ ya sea tu contenido pugna, amor furibundo o amable sueño, cántaro benéfico». Todo el mundo lo alaba por dar alegría; pero su placer tiene una profundidad inenarrable porque en él fluye algo afín a las lágrimas. Según el bello relato de Nono, habría surgido del cuerpo de Ámpelo, el amante muerto por el que Dioniso derramó cálidas lágrimas. Así mana la alegría del hombre del llanto de un dios. «Baco, el Señor, ha llorado para consolar las lágrimas humanas».³⁴ Y cuando el propio dios doliente gozó en el fruto de la vid todo el brillo y el encanto del joven muerto, se alegró su corazón.

Por muy tarde que aparezca en la literatura, este mito puede indicarnos el oscuro secreto del que emana la benévola demencia que transfigura súbitamente la existencia. «Para dicha de los hombres» (χάρμα βροτοῖσιν) parió Semele a Dioniso, se dice en la *Iliada* (14, 325). En Nono,³⁵ Zeus dice tras abrazar a su amada: «Dichosa tú, que darás a la vida la dicha de dioses y hombres; pues has concebido a un hijo que traerá el olvido de las penas de los mortales». Este es «el pleno de dichas» (πολυγηθής) Dioniso, como lo llama Hesíodo.³⁶ Ninguna planta, dice Alceo,³⁷ ha de ser plantada antes que la vid (lo mismo dirá más tarde Horacio, que considera sagrada la vid,³⁸ al igual que Ennio³⁹). Un bebedizo surgido de la fuente divina alivia repentinamente toda pena y toda cuita, el pobre se siente rico, el siervo libre, el débil fuerte y grande, como afirman innumerables poetas que no dejan de alabarlo,⁴⁰ aunque ninguno con tanta belleza y profundidad como el himno horaciano (*Carm.* 3, 21): «Me rozas el alma, tantas veces roma, con dulce violencia... despiertas en el temeroso de nuevo la esperanza, das fuerza y defensa al pobre, para que ante el rey no le aprese la rabia, ni tiemble ante las armas de los soldados».

Así se anulan poderosos lazos y órdenes, como si la libertad del mundo primitivo se instaurase de nuevo de un golpe. Y esta libertad vuelve al hombre más abierto y más sincero. Como afirma Plutarco tan bellamente,⁴¹ el vino elimina todo lo servil, temeroso e innoble del alma, y enseña al hombre a ser más sincero y noble con el hombre. Acerca a la luz lo que estaba oculto.⁴² Desde siempre se han vinculado verdad y vino en los dichos y refranes.⁴³ Bueno es, se afirma, explorar la verdad en serias conversaciones embebidas en vino, así como los pactos acordados bajo el efecto del vino se consideraron un día los más sagrados e inquebrantables.⁴⁴

Sin duda, semejante consuelo y liberación de la estirpe humana ha de ser el don de un dios que conoce el sufrimiento. Se dice que fue entregado al hombre tras el gran diluvio como apoyo divino. Aion, dice Nono,⁴⁵ se quejó ante Zeus de la cansina vida llena de cuitas del hombre nuevo y le rogó que le proporcionara el consuelo del néctar celestial; pero Zeus replicó que concebiría un hijo que traería al género humano otro elemento que le sirviera de antídoto y mensajero de felicidad, la vid. Lo mismo pensaban los antiguos israelitas cuando referían cómo se apareció Noé entre los infelices hombres, ante cuyo nacimiento su padre exclamó: «Este nos traerá consuelo en nuestro trabajo y en las fatigas de nuestras manos mediante la agricultura que maldijo Yahvé».⁴⁶ Y, tras el diluvio, este Noé plantó la primera viña.⁴⁷ Y así, del mismo suelo que solo permitía al hombre cosechar su pan con grandes fatigas y esfuerzos, brotó el milagro del consuelo, de la redención y de la dicha; el bebedizo que, según la costumbre israelita del duelo, se concede a los que padecen,⁴⁸ y del que se dice (Prov 31, 6): «Dad la sidra al desfallecido/ y el vino a los de amargado

ánimo./ ¡Beban, y olvídense de su necesidad,/ y de su miseria no se acuerden más!». ⁴⁹

Pero el vino es también un conquistador. Ante los más fuertes y tenaces revela la grandeza del dios de los ojos tiernos que danza y se deshace en júbilo, que es al tiempo el conquistador y triunfador más glorioso. De tales prodigios hablan innumerables mitos. Solo Dioniso es capaz de ablandar al irreductible Hefesto, contra el que ni el propio Ares pudo nada, mediante la magia del vino. Y hasta fue capaz de vencer a las implacables diosas del destino que Apolo quiso burlar por amor a Admeto. ⁵⁰ «También los Centauros», dice un famoso verso de la *Odisea*, ⁵¹ fueron vencidos por el vino. Con su ayuda, Midas triunfó sobre el Sileno que debía revelarle secretos saberes. El propio Dioniso pudo superar el rechazo de sus más enconados enemigos y de sus amantes más recalcitrantes con ayuda de este aliado, según refieren muchos mitos conocidos gracias a obras posteriores. Y así, también Odiseo lo lleva consigo cuando se apresta a enfrentarse al gigantesco Cíclope que nada quiere saber del derecho y la costumbre. ⁵²

Y, por último, el mismo bebedizo que consuela, libera y bendice alberga también la locura del terrible dios. Al centauro Euritión le trastornó tanto que, presa del frenesí (μαινόμενος), cometió una serie de atrocidades que le acarrearón la perdición. ⁵³ No se precisan muchos testimonios de las terribles consecuencias de ingerirlo sin medida. A menudo se describen de forma gradual los efectos del vino, ⁵⁴ desde el bienestar, el amor, el placer y el sueño, hasta la arrogancia, el griterío, la violencia, y, por último, la locura (μανία). Plutarco afirma que en Egipto se explicaban los terribles efectos de la embriaguez que llena de furia al hombre afirmando que el vino

sería la sangre de los enemigos de los dioses, de cuyo cuerpo la tierra hizo surgir la vid.⁵⁵

Por ello, de todo lo que crece sobre la tierra, el vino es la metáfora más hermosa del dios bifronte, la manifestación más clara de su naturaleza prodigiosa, de su fiereza tan amable como terrible, y desde que se supo de él y del vino, así se ha reconocido sin duda alguna. Nosotros, acostumbrados a servirnos a nuestro antojo de las dádivas de la naturaleza sin asombrarnos ante sus secretos, pensamos siempre, cuando se habla del vino, en ligereza y alegría, y quizá también en cierta amenaza para la salud y las buenas costumbres. Pero los griegos de la Antigüedad percibieron cabalmente toda la gravedad de la verdad que afirma que aquí cohabitan estrechamente placer y dolor, iluminación y trastocamiento, lo amable y lo temible. Y esta unidad de los contrarios es lo que aparece con sobrecogedora vehemencia en los ritos orgiásticos dionisiacos.

13. LA MANIFESTACIÓN DE DIONISO EN LA NATURALEZA VEGETATIVA

En la vid crece la locura de Dioniso y se contagia a todos los que gozan de sus milagrosos jugos. Por eso es el símbolo más insigne del dios, el mejor garante de su presencia.

Pero no solo vive en ella. Como auténtico dios, ha de embeber con su espíritu un amplio reino de apariencias naturales, ha de actuar en ellas, multiforme, y, sin embargo, siempre el mismo, y manifestarse. Y este reino ha de ser un todo, y no meramente una parte o un pedazo del mundo, sino una de las formas eternas de su globalidad.

Ningún concepto es capaz de abarcar la esencia que confiere coherencia a este reino dionisiaco. Pero la reconocemos en su espíritu demente, tan manifestamente presente en el vino. Y, así, las numerosas criaturas en las que el dios gusta de manifestarse estarán todas relacionadas de algún modo con el vino, y la naturaleza de la vid nos enseñará que algo extraño ocurre con los allegados de Dioniso. No es la vegetación como tal, como se dice hoy, el ámbito de su actuación, sino un elemento vital misteriosamente excitado que en ciertas plantas se manifiesta con particular claridad, pero que también se da a conocer de muchas formas en el mundo animal y humano.

Junto a la vid, la *hiedra* es la planta predilecta de Dioniso.¹ Como a Apolo el laurel, la hiedra adorna y caracteriza a Dioniso. Por ello se le llama «el adornado de hiedra» (Κισσοκόμης).² Con hiedra se corona también la máscara de Icaria, de tamaño más grande que el natural.³ En Demos Acarnania se le llamaba incluso invocando el epíteto de Κισσός, y también se dice que allí creció la primera hiedra,⁴ que al parecer faltaba en toda Asia y que solo se encontraba en la India, en Nisa y en el monte de Mero, en señal del paso del dios por el

lugar.⁵ Por ello se portaba la corona de hiedra en los ritos consagrados a Dioniso,⁶ se envolvían los tirsos en hiedra, y de la época helenística oímos incluso que los iniciados se dejaban tatuar el signo de su hoja.⁷ El mito cuenta que la hiedra apareció precisamente al nacer Dioniso para proteger al niño de las llamas fulgentes en las que se consumió su madre.⁸ Al parecer, se enredó en toda la casa de Cadmo, protegiéndola de las convulsiones del terremoto provocado por los rayos.⁹ Por ello los tebanos consideraban sagrada la columna recubierta de hiedra consagrada al dios,¹⁰ y llegaban a llamarle «el rodeado de columnas» o *perikiónios* (Διόνυσος Περικίόνιος).¹¹ La hiedra daba también nombre a la fuente Cysusa junto a Tebas, en la que las ninfas bañaron al niño Dioniso tras su nacimiento.¹²

No era difícil entender por qué pertenecía la vid a Dioniso. Pero también la hiedra posee cualidades que hacen pensar en el dios, y esta relación es particularmente evidente si la comparamos con la vid.

La vid y la hiedra son hermanas que se han desarrollado en direcciones opuestas y que, sin embargo, no pueden negar su parentesco. Ambas atraviesan una prodigiosa transmutación. La vid parece como muerta en la estación fría y asemeja, por su sequedad, un tronco inútil, hasta que, gracias a los rayos del sol, florece su intenso verdor y produce un jugo ígneo sin parangón. No menos curioso es lo que ocurre con la hiedra: su crecimiento muestra una duplicidad que recuerda sin duda el carácter dúplice de Dioniso. Primero surgen los tallos umbríos, las ramas trepadoras con sus características hojas lobuladas. Pero más tarde aparecen los tallos de luz que crecen erectos, cuyas hojas poseen una forma totalmente distinta, y en este estadio brotan sus flores y frutos. Bien se la podría llamar, como a Dioniso, «la

que nace dos veces». Su florecimiento y sus frutos manifiestan sin embargo una extraña correspondencia y oposición con los de la vid. Pues florece en otoño, cuando se procede a la vendimia, y en primavera da sus frutos. Entre la aparición de la flor y la del fruto tenemos la época de la epifanía dionisiaca de los meses invernales. Y, así, honra en cierta medida al dios de las frenéticas fiestas invernales, una vez que sus ramas se alzan hacia lo alto, como transformada en una nueva primavera. Pero también sin semejante transmutación constituye una joya del invierno. Mientras que la vid dionisiaca precisa de la luz y el calor del sol en grado extremo, la hiedra dionisiaca posee una necesidad muy escasa de luz y calor, y también ofrece el verdor más tierno en la sombra y rodeada de frío. En medio del invierno, al celebrarse las desenfrenadas fiestas, se extiende díscola con sus dentadas hojas por el suelo del bosque o trepa por los troncos de los árboles, como si, remedando a las Ménades, quisiera saludar y bailar en torno a Dioniso. Se la ha comparado con la serpiente, y en la naturaleza fría que se atribuye a ambas hay quien ha creído ver la razón de su adscripción a Dioniso.¹³ Y su movimiento, con el que se arrastra sobre el suelo o trepa por los árboles, recuerda verdaderamente a las serpientes que se enroscan en los cabellos de las fieras acompañantes de Dioniso o que estas sostienen en sus manos. Nono refiere¹⁴ que ciertas serpientes arrojadas por las Ménades contra los árboles se enroscaron en cierta ocasión en torno a sus troncos, convirtiéndose en hiedra. Sí, la hiedra, cuyas finas ramas se deslizan tan ágiles sobre la tierra y se encaraman a lo alto, parece tener también cierto secreto parentesco con los saltarines animales predilectos que el dios favorece y que, por su agilidad, se han comparado con las Ménades: la pantera, la cabritilla y también el delfín.

Así, estas dos plantas consagradas a Dioniso se enfrentan en un contraste muy elocuente. La vid ebria de luz es hija del calor y da luz al ígneo torrente que inflama el cuerpo y el alma. La hiedra en cambio parece ser de naturaleza fresca, e incluso la esterilidad y falta de utilidad de sus ramas umbrías hacen pensar en la noche y la muerte, y hubo que mantenerla alejada de ciertos santuarios;¹⁵ por otra parte, también se ha empleado para adornar las tumbas. Se ha contrapuesto su naturaleza al fuego, con el que parecía relacionado el vino. De ahí que pudiera proteger al recién nacido Dioniso de las llamas. A su frescor se atribuía el poder de aplacar el ardor del vino, pensando que por ello Dioniso invitaba a sus compañeros de festejos a adornarse con coronas de hiedra.¹⁶ Tampoco parece irrelevante que la hiedra, al contrario de lo que ocurre con el vivificante y enaltecedor jugo de la vid, produzca un veneno del que se creía que acarreaba la esterilidad, y que a veces se empleaba como fármaco por su efecto refrescante y purificador.¹⁷ De los acompañantes de Alejandro Magno se cuenta¹⁸ que, encontrándose en el monte indio de Mero, se adornaron con coronas confeccionadas con la hiedra que, para su asombro, vieron crecer en él, y que de pronto se sintieron poseídos por el espíritu del dios, lo que les produjo un arrebató salvaje. Según Plutarco,¹⁹ las mujeres poseídas por Dioniso se lanzan sobre la hiedra para arrancarla y comérsela; cabría pensar, así dice, que posee un poder que induce a la locura y que tiene el mismo efecto embriagador que el vino. Parte de estas consideraciones han sido refrendadas por recientes observaciones.²⁰

Las dos plantas más cercanas a Dioniso, la vid y la hiedra, que ya hemos visto ligadas por tantas prodigiosas coincidencias y contrastes, se tienen por afines en la moderna botánica: en su tronco genealógico, la hiedra se muestra cercana a la vid. Para el

adorador de Dioniso su parentesco se basa en el dios bifronte, cuya esencia las hace brotar de la tierra. Luz y oscuridad, calor y frescor, hálito de vida y aplacadora brisa mortal, la recalcitrante y, sin embargo, afín multiplicidad de las formas dionisiacas se manifiesta aquí como ser vegetal, oponiéndose a sí misma y transmutándose, para nuestro asombro, de una cosa en otra. Pero, si preguntamos por el elemento material que sustenta la fuerza dionisiaca y que recorre la esencia de estas plantas, será Plutarco quien nos revele la respuesta, y es que, según la creencia helena, Dioniso es el señor y dispensador de toda naturaleza húmeda;²¹ y en este mismo sentido constata Proclo, en su reproducción de la doctrina de Filolao, que Dioniso rige a todas las criaturas «cálidas y húmedas» (τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν γένεσιν), cuyo símbolo es, también, el vino, como elemento húmedo y caliente.²² En el vino el calor alcanza el grado de ardor, convirtiéndose en el ígneo brebaje que enciende alma y cuerpo y que impele a la acción más temeraria. Pero al calor húmedo se contrapone el frescor húmedo, que Proclo achaca en el mismo punto, y coincidiendo con Filolao, a Cronos (τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν). Como elemento dionisiaco se manifiesta en la hiedra, la serpentina, que verdea incluso entre la invernal escarcha y que, a pesar de su alegre movimiento trepador, recuerda los secretos de la sombra y de la muerte.

Cabe pensar que Dioniso opere con la misma fuerza natural que se manifiesta, espléndida, en la vid, en el crecimiento de los árboles, y ante todo de aquellos que dan frutos jugosos. Plutarco nos remite en el punto que acabamos de señalar, y como constatación de su interpretación de la naturaleza dionisiaca, a un fragmento de Píndaro en el que se expresa el deseo de que «el pleno de bendiciones Dioniso haga madurar a los árboles, sagrado brillo de la madurez».²³ Y, así, como observa de nuevo

Plutarco,²⁴ «en casi toda Grecia» se venera a Dioniso como «dios de los árboles» (Δενδρίτης). En Beocia se le llama «el que vive y actúa en el árbol».²⁵ Según Diodoro, se le achaca en general el cuidado de los frutos arbóreos.²⁶ En la leyenda que da pie al culto de Magnesia del Meandro se dice que, en tiempos lejanos, se encontró una imagen de Dioniso en un plátano reventado,²⁷ y el mito de Icario, a quien Dioniso regaló el vino, concluye, como se sabe, con la muerte por ahorcamiento de Erígone, que elige el árbol bajo el cual yacía enterrado el padre asesinado.

Pero, al igual que en el caso de las plantas trepadoras, solo en árboles de una clase muy particular se manifiesta el espíritu del dios. Y de inmediato constatamos que también en ellos lo predominante es el elemento de la humedad.

Hay que citar en primer lugar al *pino*, que, como la hiedra, también verdea en invierno. En el culto y en el mito pasa por ser el árbol sagrado de Dioniso. En las salvajes fiestas nocturnas del dios, su madera arde cual antorcha,²⁸ y su piña corona el tirso. Sobre él se habría sentado el infeliz Penteo, y los Corintios recibieron de Delfos la orden de venerar al árbol «como si de un dios se tratara», ante lo cual mandaron confeccionar un retrato de Dioniso con la madera de dicho árbol.²⁹ Un extraño parentesco parecía ligar al pino con la vid. Se decía que crecía en las tierras *calientes*, allí donde el vino da sus mejores frutos.³⁰ Su resina sirve además para conservar y mejorar el vino.³¹ Una misteriosa plenitud, comparable al contenido de la vid, parece anunciarse en la preciosa sustancia que brota de su tronco. Y precisamente porque Dioniso es el señor de lo húmedo y lo fértil, afirma Plutarco, le pertenece el pino (así como a Posidón).

La naturaleza húmeda y fecunda se manifestaba también con particular evidencia en la *higuera*, que también se consagra a Dioniso. También Príapo reclamaba sus derechos sobre ella. Se

sabe, y no resulta sorprendente, que simbolizaba la vida sexual.³² De su madera se tallaban falos que se designaban con uno de los epítetos de Dioniso, a saber *Θυωνίδα*.³³ Al propio Dioniso se le llamaba *Συκίτης*, *Συκεάτης*.³⁴ El henchido fruto, con su jugosa y rojísima carne, debía de despertar desde siempre reminiscencias de misterioso significado, y por ello resulta superfluo añadir más testimonios griegos.

Junto a la hiedra y la vid, los escolios a las *Nubes* de Aristófanes (333) citan el *mirto* como tercera planta predilecta de Dioniso. En ella parece manifestarse a su vez otra cara, también oscura, del dúplice dios. Dioniso se la habría entregado a Hades, por deseo de este, en sustitución de Sémele, a quien sacó del mundo de los muertos. Y así se justifica la creencia de que pertenece tanto al ámbito de Dioniso como al de los muertos.³⁵

Si, por lo tanto, en ocasiones se habla como si la maduración y el crecimiento se adscribieran en general a Dioniso, el culto y el mito nos enseñan que su efectividad en el mundo vegetal reviste un cariz muy particular, lo que convierte a plantas de una cualidad especial en símbolos de su esencia. Y esto no lo alteran nombres de índole tan general como *Καλλίκαρπος* o *Αὐξίτης*. Los epítetos que lo designan como dios de la floración, "*Ανθιος*,³⁶ "*Ανθεύς*,³⁷ "*Εὐανθής*,³⁸ sin duda no se refieren a las flores o florecencias, sino a los frutos de las plantas dionisiacas, ante todo al fruto de la vid. Y cuando se le dedica la «fiesta de las flores» de las Antesterias, cuando Píndaro rememora con especial ternura las rosas y las violetas en sus ditirambos dedicados a las Grandes Dionisias de Atenas (*Fr.* 75), cuando se llega a afirmar expresamente que «Baco ama a las flores»,³⁹ no hay en todo ello más que la alusión a que su espléndida irrupción coincide con el inicio de la primavera y

que los amables niños del campo lo anuncian, adornando su camino.

Es, entonces, el elemento vital de la humedad del que dan fe las plantas consagradas a Dioniso. Trataremos de aclarar en los siguientes párrafos la profundidad y amplitud, e incluso el inescrutable significado de este portador de los secretos dionisiacos.

14. DIONISO Y EL ELEMENTO HÚMEDO

Homúnculo: En esta bendita humedad,

Lo que aquí quise iluminar,

Resulta encantadoramente bello.

Proteo: En esta humedad viva

Brilla mejor tu luz

Con magníficos colores.

Así hace hablar Goethe en la clásica noche de Walpurgis a aquel ser trémulo que aún se encuentra en el umbral de la vida con el viejo maestro de la transformación. Es el instante en que Galatea, gloria de las aguas, transita sobre las mismas en su carro de conchas. Admirado, exclama Tales:

¡Salve! ¡Salve de nuevo!

Cuánto me alegre y florezco

Transido por lo Bello y lo Verdadero.

...

¡Todo emana del agua!

¡Todo el agua lo conserva!

¡Océano, concédenos la vida eterna!

Y Homúnculo estalla y arde a los pies de Galatea para entrar en el Ser mediante el elemento de las olas y del amor.

Estas palabras e imágenes, sustentadoras del saber más excelso, tienen su origen en la misma hondura vital de la que surgió hace siglos el mito, el mito auténtico, que nada tiene que ver con fabulaciones, y mucho menos con revestimientos alegóricos o simbólicos que enmascararían conocimientos baratos, sino con imágenes vivas de las esencialidades que se manifestaban ante el hombre, que aún no se había liberado por propia voluntad del mundo ni enfrentado a él. Nuestro pensamiento moderno ha llevado a cabo esta enajenación. Pero el poeta se sumerge una y

otra vez en las profundidades eternas. Y Goethe, que supo también guardarles fidelidad como investigador y sabio, ha aprehendido de ellas visiones tan grandes que por un instante parece superar y clausurar el gigantesco abismo de los siglos que parecían separarnos de ellas.

El agua es para el sentir mitológico el elemento en el que habitan los secretos primigenios de la vida. El nacimiento y la muerte, el pasado, el presente y el futuro cierran aquí filas. Allí donde se encuentran los orígenes del Devenir, está también la profecía. De ahí que los espíritus del agua sean proféticos. Y la belleza todopoderosa, la fascinación a la que se abren todos los tesoros del Devenir: Afrodita surge del mar, creada de la semilla de Urano flotando en las ondas. Vivificación, frescor y alimento que se derrama con el agua por toda la creación. Las hijas de la humedad, las ninfas del mito, alimentan y crían al recién nacido. En la *Iliada*, Océano es el padre de los dioses, el padre supremo.¹ Esta idea esencial del mito pervive en las doctrinas filosóficas. Tales explica que el agua es origen de todos los seres y cosas, y Aristóteles supone² que de la observación cabe deducir que todo lo nutricio es húmedo, que de lo húmedo surge el calor, y que las semillas de todas las criaturas vivas tienen una naturaleza húmeda; también opinan algunos que este sería precisamente el sentido profundo de aquellas famosas frases de Homero.³

Tal es el elemento en el que Dioniso se encuentra a sus anchas. Revela, como él, una naturaleza dúplice, una clara, alegre, vivificante, y otra oscura, misteriosa, peligrosa, mortal. Los espíritus que emanan de él no son, al igual que el espíritu dionisiaco, meramente proféticos, sino que también acarrean la locura. Del loco se dice que está «poseído por las ninfas» (νυμφόληπτος, *lymphatus*). También en la capacidad de

transmutación de la que dan razón los mitos se asemeja Dioniso a las formas que adopta el agua móvil, como ocurre con Proteo, Tetis y otros.

Que Dioniso procede del agua y que regresa al agua, que tiene en las honduras acuáticas su refugio y su hogar, lo atestiguan cultos y mitos del modo más expresivo. En la fiesta de su epifanía, los argivos llamaban al ΒΟΥΓΕΝΗΣ Dioniso a golpe de trompeta para que saliera del lago de Lerna y hundían en sus aguas un cordero como sacrificio para el «cancerbero».⁴ Se dice que en su día fue Perseo quien lo lanzó al lago, tras vencerle a él y a las «mujeres del mar» que llegaron con él.⁵ La misma imagen subyace en el mito que narra la *Iliáda* (6, 130ss.): perseguido por Licurgo, que con sus mortales golpes asalta a las mujeres dionisiacas, el dios busca refugio en la profundidad del mar, donde Tetis lo acoge, amorosa. En Nono, que refiere con todo detalle la historia de Licurgo,⁶ Dioniso permanece allí largo tiempo y no vuelve a mostrarse ante sus adeptos hasta mucho después.

Según la leyenda de Brasia, el niño Dioniso fue arrastrado por el mar hasta Laconia en un arca; Cadmo, se dice, furioso por el galanteo de su hija, lo mandó arrojar a las aguas junto con esta.⁷ También su tía, Ino, que se hace cargo del niño tras la muerte de Sémele, se tiró al mar. En el próximo capítulo mostraremos el vínculo que une en todas las leyendas al agua con las mujeres relacionadas con Dioniso. En Metimna, Lesbos, la población afirmaba poseer un retrato del dios en el momento en que lo recogían de las aguas.⁸

Y, así, llega en primavera por el mar para celebrar su epifanía en las ciudades jonias.⁹ Hermipo¹⁰ habla de las numerosas cosas buenas que trae consigo en el negro barco desde que surca el mar teñido de vino. La famosa copa de Exekias lo representa en

alta mar, en un barco con las velas henchidas y enteramente cubierto de pámpanos. Su travesía nos la recuerda aún el carro en forma de barco con el que su cortejo entraba con ocasión de las Antesterias. Esta imagen del navegante Dioniso no solo se deriva de la idea de que proceda de tierras lejanas, es decir, que llegue por mar. La fuerza de su imbricación con el mar y el agua en general se desprende ya de los testimonios aducidos. Y a ellos se añaden otros. En Pagases se le veneraba en calidad de «dios del mar» (Πελάγιος), en Quiós como «dios de las orillas del mar» (Ἀκταῖος). En Atenas, su santuario más antiguo se situaba ἐν Λίμναις, y lo mismo ocurría en Esparta¹¹ y posiblemente en Sición.¹² A él mismo se le llamaba Λιμναῖος,¹³ o bien Λιμναγενής.¹⁴ Wrede ha descrito con hermosas palabras el húmedo valle de la ática Icaria, donde se encontraba su viejo santuario.¹⁵ También la gruta (ᾠντρον) que tantas veces aparece en sus cultos y mitos da fe de su predilección por el húmedo elemento. En Eubea había una «gruta de Dioniso» (Διονύσου σπήλαιον).¹⁶ En la Brasia laconia se enseñaba la gruta en la que Ino habría criado al niño Dioniso tras ser arrastrado por las aguas en un arca.¹⁷ También el himno homérico 26 nos representa al dios en una gruta, criado por las ninfas. Y la imagen de uno de los vasos de Berlín¹⁸ nos muestra la gigantesca máscara del dios en una gruta.

El propio Dioniso es dispensador del agua refrescante y vivificante. En Ciparisia, en Mesenia, se enseñaba cerca del mar un manantial que uno de sus tirsos habría abierto en el suelo, por lo que se le había bautizado con el nombre de Διονυσιᾶς.¹⁹ En la copa Fineus de Wurzburg lo vemos correr con Ariadna hacia un surtidor de vino montado en un carro fantástico, mientras tres ninfas refrescan sus desnudos miembros en una

fuentes termal. Las Cárites de Orcómeno que se bañan en la fuente de Acidalia son tenidas por hijas suyas (y de Afrodita).²⁰

En el dionisiaco elemento de lo húmedo no solo habita la fuerza conservadora de vida, sino también la creadora y nutricia, y así se derrama, cual semilla, por todo el mundo animal y humano. El sabio Varrón estaba bien informado cuando adujo que Dioniso no solo regía los jugos de los frutos, cuya joya sería el vino, sino también las semillas de todos los seres vivos.²¹ De ahí se deriva la costumbre de pasear en su culto un falo y de coronarlo. El papel de este símbolo de la fuerza generatriz en las fiestas es de todos conocido. «Una jarra de vino, una vid, un macho cabrío, una cesta de higos y luego el falo», así describe Plutarco la primigenia sencillez de la celebración dionisiaca.²² Al falo se le cantaba una canción.²³ Los cortejos de las Dionisias en Delos han quedado immortalizados en las inscripciones realizadas en un gran falo de madera.²⁴ Cada colonia enviaba regularmente un falo a las Dionisias atenienses.²⁵

No es preciso enumerar más testimonios. Vemos que el falo gozaba de gran consideración como acompañante y anunciador del dios. Al falo hecho de madera de higuera se le llamaba, como al propio Dioniso en Rodas, *Θυωνίδα*,²⁶ y en Metimna, el dios, cuyo retrato habría sido pescado de las aguas, llevaba el epíteto de *Φαλλήν*.²⁷ Incluso se llegaba a identificar a Dioniso con Príapo,²⁸ que en otros lugares se tomaba por hijo suyo y de Afrodita (o de una ninfa).²⁹ Pero el falo sigue siendo únicamente un acompañante de Dioniso, una potencia que en su proximidad se afirma, colosal, pero que precisamente por ello revela la distancia que lo separa de la excelsa esencia del dios. Pues el instinto animal y el placer de la concepción no constituyen ciertamente el prodigio más insigne de su ámbito, y emanan del elemento en el que se manifiesta con una furia

incontenible; pero su divina Esencia los acompaña con tal magnificencia y dignidad como nos permiten entrever los vasos cada vez que el dios se aparece en ellos en compañía de sus lúbricos Sátiros.³⁰ En *Arcañenses* de Aristófanes, el falo festejado durante las Dionisias rurales es denominado expresamente «amigo» del dios (Φαλης ἑταῖρε Βακχίου),³¹ y no faltan otros testimonios de la misma índole.

Pero había también un poderoso animal, en cuya forma gustaban también de surgir de las aguas los dioses fluviales, tan próximo a Dioniso que él mismo se complacía en manifestarse con su apariencia ante sus adeptos. Se trata del *toro*.

Es bien sabido que, para los pueblos antiguos, el toro es símbolo de la fertilidad y de la fuerza generatriz, y que por ello hubieron de representarse bajo su forma a los espíritus que poblaban las corrientes nutricias y fertilizantes. En la *Iliada* se dice del ardiente Escamandro que brama «como un toro».³² Esta comparación no se habría establecido de no haber resultado al poeta familiar la visión de que el dios fluvial es un toro.³³ Así, la forma de toro de Dioniso nos remite una vez más al elemento del agua, en el que ya hemos reconocido el soporte e intermediario de su fuerza divina. También Aqueloo, como Dioniso, es representado en la máscara.³⁴ Y este vínculo se ve reforzado expresamente por el culto. Pues en Argos se solicitaba el resurgir de Dioniso-toro (βουγενῆς Διόνυσος) de las profundidades acuáticas a golpe de trompeta.³⁵

Pero no es solo la plenitud vital y fuerza generatriz lo que convierte al toro en una de las formas que adopta Dioniso, sino también su furia, su peligrosidad. Como todas las auténticas manifestaciones del dios, también él pone de manifiesto la naturaleza doble del dispensador de vida y del aniquilador. En él el elemento de la vida se exalta hasta alcanzar la furia y el terror

dionisiaco y se descarga en un asalto cuya virulencia supera con creces la rabia de las panteras y linceos, los sangrientos favoritos de Dioniso. Ateneo³⁶ afirma que se ha comparado a Dioniso con el toro debido a la furia que despierta la embriaguez del vino.

Y es precisamente la imagen del toro salvaje, enfurecido, la que tienen ante sus ojos sus adeptos cuando convocan a Dioniso. Las mujeres de la Élide³⁷ llaman a Dioniso para que llegue «asolador, con la pezuña de toro» (τῷ Βοέῳ ποδὶ θύων), el «Soberano», el «noble toro» (ἄξιε ταῦρε). Y sin duda se refiere a lo mismo Esquilo cuando en los *Edonos*³⁸ dice de las orgías tracias que «ciertas pavorosas apariciones atruenan con sus bramidos desde algún lugar en la sombra» (ταυρόφθογγοι δ' ὑπὸ μυχῶνται ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μιμοί). También en las *Bacantes* de Eurípides, el coro conmina al dios a que se aparezca en forma de toro.³⁹ Como toro le ve Penteo mientras avanza hacia la perdición que le depara el dios.⁴⁰ Dioniso es llamado «el tauricorne»,⁴¹ Según Plutarco,⁴² en Grecia no faltaban imágenes de toros, y Ateneo⁴³ atestigua que Dioniso era representado con cuernos⁴⁴ y que muchos poetas lo llamaban toro; en Cizico se le erigió un retrato en forma de toro. Tras varias metamorfosis, Zagreo es vencido en forma de toro por los Titanes, que lo descuartizan,⁴⁵ hecho que aparentemente⁴⁶ debía de recordar el desmembramiento ritual de un toro vivo que se realizaba en Creta. Las Ménades devoradoras llevaban cuernos para parecerse a su dios.⁴⁷ Sería fácil aducir aún más ejemplos de su apariencia taurina. El toro es asimismo víctima y presa de Dioniso. Sófocles lo denomina «comedor de toros» (ταυροφάγος).⁴⁸ En la arcádica Cinaita ocurría que, con ocasión de las fiestas invernales de Dioniso, cierto número de hombres, inspirados por el dios, agarraban a un toro de la manada y lo llevaban en brazos hasta el

santuario.⁴⁹ Por último mencionaremos que Dirce (según la *Antíope* de Eurípides) llegó al Citerón durante una fiesta de Dioniso y fue arrastrada hasta morir por un toro salvaje.

También en el resto de los animales domésticos consagrados a Dioniso se aúna la concupiscencia más exuberante con una naturaleza que se consideraba enigmática.

El *macho cabrío* es uno de los compañeros más fieles del dios. Según las descripciones de Plutarco,⁵⁰ en las sencillas fiestas dionisiacas de tiempos pasados se comenzaba por la jarra de vino, luego seguía una vid, un macho cabrío, una cesta de higos y, por último, el falo. Su célebre lascivia permitió al macho cabrío entrar en el círculo de allegados de Dioniso.⁵¹ De la cabra se pensaba que su naturaleza guardaba una misteriosa y estrecha relación con la actividad sexual femenina.⁵² Cuando a los muchachos, llegada la pubertad, les cambiaba la voz, se decía que «balitaban».⁵³ Cuán viva es la relación que se establecía entre el dios y el animal queda patente en las rozagantes plantas que gozaban de su predilección, algunas de las cuales han recibido epítetos derivados del macho cabrío. Según él, la higuera salvaje se llama en griego ἐρῖνεός,⁵⁴ en latín *caprificus*.⁵⁵ En Mesenia este árbol se llamaba concretamente τράγος.⁵⁶ La misma imagen retorna en la vid. En relación con los retoños salvajes, se decía que hacían brotar «brotes caprinos».⁵⁷ El oráculo que hizo buscar a los fundadores de Tarento un lugar donde un macho cabrío mojase sus barbas en el mar pareció cumplirse cuando divisaron a la orilla del mar una higuera salvaje y una vid que subía por aquella y que tocaba con uno de sus sarmientos (ἐπίτραγοι) la superficie del agua.⁵⁸ Se consideraba significativo que a las cabras les gustase mordisquear la vid (lo que sin duda hacen). Gracias a la cabra que no dejaba de alejarse una y otra vez del rebaño y que regresaba regocijada, reparó

Estáfilo, pastor de Eneo, en la existencia de la vid.⁵⁹ Pero la relación entre el animal y el dios se expresa con mayor claridad aún en la denominación ritual de este último. En Metaponto se solicitaba su presencia llamándolo «joven cabrío».⁶⁰ Es posible que el nombre de Εἰραφιῳτής⁶¹ tuviera el mismo sentido.⁶² En el mito, Dioniso aparece a veces en forma de macho cabrío. Así, se cuenta que Zeus habría convertido al niño en cabrito (ερίφος) para protegerle de los manejos de Hera.⁶³ En su fuga del temible Tifón, y al ver que otros dioses adoptaban la apariencia de animales, él mismo escogió esta forma.⁶⁴

También se suele ofrecer a Dioniso el macho cabrío en los sacrificios. Se decía que ocurría como castigo por haber perjudicado la maduración de los viñedos.⁶⁵ En Rodas, al final del mes de Agrianios, se sacrificaba a Dioniso un cabrito,⁶⁶ y en Micenas se le ofrecía en el duodécimo día del Bákchion un «cabrito sin tacha».⁶⁷ En la Potnias beocia se creía que el sacrificio de una cabra ofrecido al «asesino de cabras» (Αἰγοβόλος) Dioniso se realizaba en sustitución de un ancestral sacrificio de muchachos.⁶⁸

Pero también el carácter oscuro y sombrío de este animal impregna el culto y el mito dionisiaco, y solo su duplicidad lo convierte en un auténtico símbolo del dios ambiguo. Dioniso, envuelto «en la negra piel de cabra» (Μελάναιγίς), lleva un epíteto que volvemos a encontrar en las Erinias (véase *supra*, pág. 128). Plutarco⁶⁹ lo cita entre los «nocturnales» (Νυκτερινός). A su culto, que en Ática estaba ligado a las Apaturias, se sumaba una leyenda que remitía indudablemente al ámbito de los espíritus subterráneos.⁷⁰ También en Hermíone se veneraba.⁷¹ Un personaje de Siracusa,⁷² Dioniso Mórychos (el oscuro), poseía sin duda cierto parentesco con el Melánaigis. El espíritu del terror, que según el parecer mitológico se adscribe a

la piel de la cabra, nos resulta familiar debido a la figura de Zeus agitando la *aigís*. La misma imagen vuelve en el culto itálico a Marte.⁷³ Y precisamente de Italia nos llegan los testimonios más expresivos de la idea de que tanto el macho cabrío como la cabra pertenecían al mundo insondable de la muerte. La diosa Juno se viste con una piel de cabra; las cinchas confeccionadas con la piel de un cabrito sacrificado sirven en las Lupercalias para propiciar la fecundidad femenina. Pero al dios del cielo, Júpiter, le repugnan tanto estos animales que sus sacerdotes tienen prohibido nombrarlos. Es sabido que en la Edad Media se gustaba de representar a los espíritus del Infierno bajo su forma. Y hay que admitir que no solo su figura resulta un tanto fantasmal, sino también sus movimientos, en particular los extraños saltos de cabritillas jóvenes. Y con ello volvemos a encontrarnos ante el oscuro y peligroso misterio de lo dionisiaco, que se revela, por lo demás, en los saltarines animales afectos al dios.

El *burro*, el tercero entre los herbívoros predilectos de Dioniso, no le es tan próximo como el toro y el macho cabrío, pues ninguno de sus epítetos recuerda a él, y jamás adoptó tal forma en sus apariciones. Pero pertenece al cortejo báquico, como muestran las representaciones más conocidas. En una copa reproducida en Nilsson,⁷⁴ el barco de Dioniso muestra una proa en forma de cabeza de burro. Como montura del dios, aparece en la historia del catasterismo del burro, en la constelación de Cáncer.⁷⁵ Se decía que, al mordisquear la parra, habría enseñado al hombre a podar la vid, y por ello puede verse su retrato tallado en una roca de Nauplia;⁷⁶ también debía de consumir gustoso y sin perjuicio el tirso, tan querido a Dioniso.⁷⁷ La salvaje rijosidad que lo caracteriza hizo que su presencia en el círculo dionisiaco resultase natural,⁷⁸ y en

ninguno de los vasos en que aparece retratado deja de destacarse este rasgo. Pero también se adscribe a la esfera de lo siniestro. Los egipcios, que veían en él al malvado Tifón, lo rechazaban asqueados.⁷⁹ Su irritante y molesto rebuzno ayuda a comprender tal actitud. Sin duda, no se trata de una broma cuando se dice que Dioniso habría acudido con los suyos a su lucha con los Gigantes montados en burros, y que el bramido de estos animales habría causado tal desazón en sus enemigos que optaron por huir.⁸⁰ El mismo motivo debía de fundamentar la ofrenda de un burro de bronce hecha por los ambracianos en Delfos.⁸¹

Y, así, lo mismo se repite siempre bajo nuevos ropajes. El fecundo espíritu de la humedad y el calor que se manifiesta en el vino y en otras plantas convierte también a una serie de animales en acompañantes y símbolos del dios. Pero estas mismas criaturas atestiguan también la fiera, el misterio y el terror que infunde el elemento vital dionisiaco, y nos recuerdan que los depredadores más sanguinarios pertenecen al entorno más próximo del dios.

15. DIONISO Y LAS MUJERES

La concepción se produce en lo húmedo. Pero también de ahí surge el nacimiento. Desde siempre se ha considerado el agua como elemento femenino. *Aqua femina*.¹ Con su acusado sentido de lo primigenio, Goethe inserta en la segunda parte de su *Fausto* el grandioso himno al mar y al agua en el instante en que Galatea se aproxima en su concha marina. Afrodita surge del agua. Hera fue engendrada por Océano y Tetis en lo oculto.

Cierto que el poderoso mar tiene un soberano masculino, y las vehementes corrientes poseen sus propios dioses. Pero incluso en las profundidades y en la superficie acuática, las ninfas y diosas marinas son más importantes que los espíritus masculinos, y Nereo no está rodeado de hijos, sino de hijas. Las fuentes, sin embargo, los lagos y las húmedas riberas pertenecen por entero a los espíritus femeninos. Allí habita también Ártemis, la bella, que ayuda en todos los partos o deja morir a las mujeres entre espantosos dolores. Es la cuidadora de los niños. Y, así, todas las muchachas de lo húmedo llamadas ninfas, doncellas, o novias —la palabra *ninfa* entre los itálicos significa agua en su forma *lympa*— son nodrizas.

Son ninfas las que alimentan y cuidan del niño Dioniso y las que acompañan al dios adulto.² Las que lo acompañan en sus frenéticas danzas son «ayas».³ Hay ciertas mujeres que destacan como nodrizas suyas; ante todo Ino, la hermana de la madre fallecida en el parto. Pues es propio de este ámbito que las madres desaparezcan tras la figura de la nodriza.

Dioniso siempre está rodeado de mujeres. La nodriza se convierte en amada, de cuya belleza su mirada pende en embriagada fascinación. Su imagen más perfecta se llama Ariadna.

Las divinas mujeres de lo húmedo aparecen siempre en hermandades, y un mito relevante, cuyos efectos se observan también bajo diversas formas en la antigua Italia,⁴ hace de ellas nodrizas de un muchachito concebido por un dios. Así encontramos también estas corporaciones en el círculo dionisiaco, y lo que el mito cuenta de ellas puede resumirse, a pesar de su variedad, en un único principio básico. Casi siempre se trata de tres hermanas con las que se relaciona el dios, y en las formas más diversas retorna una y otra vez la curiosa saga de un niño que es encomendado a ellas, teniendo que soportar un trágico sino. La propia Sémele tiene tres hermanas, Ino, Ágave y Autónoe, que tras la muerte de la madre se hacen cargo del huérfano. En las *Lenai* de Teócrito (26) aparecen como las imágenes primigenias de las servidoras de Dioniso, y el hijo de Ágave cae víctima de su furia. Se corresponden a ellas las tres hijas de Minias, que, a pesar de su resistencia, son poseídas por la locura del dios, y también con ellas aparece un muchachito que padece una muerte penosísima. Muy similar a este es el mito de las tres hijas de Preto, que rechazaron asimismo al dios, sucumbiendo más tarde al frenesí báquico.⁵ Pero también se cuenta que habría sido Hera la que las habría castigado con la demencia por no respetar su divinidad.⁶ Según Baquilides, osaron decir que su padre la superaba con creces en brillo y riquezas.⁷ Según testimonio de Acusilao, se burlaron del antiguo retrato en madera de la diosa.⁸ Pero no se trata aquí de ningún modo, como se ha creído,⁹ de una especie de saga autónoma, independiente de la idea de Dioniso, de modo que hubiera que preguntarse cuál de ellas es la más antigua y verdadera. Ambas tienen en última instancia idéntico contenido. Y es que la locura del propio Dioniso se achaca a Hera. Las salvajes correrías de este dios y de su femenino cortejo habrían repugnado a la diosa

del matrimonio, Hera, pues iba en desdoro de todo su reino. La inquina de las mujeres dionisiacas contra Hera tiene por tanto un motivo de peso, y Nono acierta a dar sentido al mito cuando relata un episodio sobre la Ménade Alcímaca que recuerda claramente a las Prétides: esta habría penetrado en el santuario de Hera con hiedra, planta odiada por la diosa, golpeando además su efigie con el tirso.¹⁰

También en otras leyendas que versan sobre la recepción del misterioso dios volvemos a encontrar una y otra vez este círculo de hermanas. Así, en el culto de Dioniso Melánaigis se habla de las hijas de Eleuterio, que, al aparecérselas el dios vestido con una negra piel de cabra, lo rechazaron y enloquecieron por su causa.¹¹ Las hijas de Sémaco, en cambio, habrían recibido de buen grado al dios.¹² Más adelante nos ocuparemos asimismo de las hijas de Erecteo, cuyo culto se vinculaba al de Dioniso.¹³ De la famosa pareja de hermanas Procne y Filomela, en cambio, también muy próxima al círculo dionisiaco, hablaremos en seguida.

Que estas tríadas de hermanas inextricablemente ligadas a los mitos dionisiacos pertenecen a la serie de espíritus fraternales del húmedo elemento, se colige ya de sus nombres: Ino, la diosa marina conocida del lector por la *Odisea*; Ágave y Autónoe regresan luego en la esfera de las Nereidas,¹⁴ y lo mismo puede decirse del resto.

Las mujeres del mito, sin embargo, sirven de modelo a las corporaciones femeninas que rinden culto a Dioniso. De este modo, en las seis vestales de Roma vemos reflejado a un grupo de hermanas mítico,¹⁵ y precisamente su recuerdo resulta tanto más indicado aquí por cuanto su nupcial apariencia constituye un remedo de la esencia y los nombres de las ninfas, y entre las obligaciones de su servicio estaba la adoración del falo.¹⁶ La

leyenda de la instauración de tres coros de mujeres en Magnesia del Meandro¹⁷ narra que tres Ménades pertenecientes a la stirpe de la hermana de Sémele, Ino, llegaron desde Tebas con este fin. Y así como en Magnesia se crean tres coros de mujeres, en un poema de Teócrito (26), Ino, Ágave y Autónoe conducen a tres cortejos sacros a la montaña para festejar a Dioniso.¹⁸ El poema se titula *Lenai*, palabra que ya conocemos como epíteto de las orgiásticas mujeres del culto, y que, por lo que sabemos,¹⁹ da nombre también a la fiesta dionisiaca de las Leneas. Aparte de las Leneas, conocemos un gran número de colegios o corporaciones de mujeres destinados a ejecutar toda clase de ritos y a representar las excitantes danzas durante el culto al dios. En el día de su aparición, llaman al dios desaparecido en las aguas o en la lejanía, o despiertan al niño dormido en su cuna, reciben al Excelso y son poseídas y arrebatadas por su advenimiento. De modo que en el culto ocupan el lugar de las ninfas —o como se quiera llamar a las mujeres dionisiacas del mito—. Lo mismo hacen las Tíades que se trasladan, en la fiesta de invierno, al Parnaso; resulta difícil hacerse una idea cabal de la furia de sus danzas, después de saber cómo, en una ocasión, llegaron, totalmente trastornadas, a Anfisa, desplomándose en el mercado, exhaustas, ante lo cual las mujeres del burgo formaron un corro en torno a las durmientes para que no fueran molestadas por los soldados que vigilaban la ciudad.²⁰ De naturaleza muy similar debía de ser el colegio de las dieciséis mujeres de Élide, que llamaban a Dioniso entonando una canción cuya letra se ha conservado; o las catorce *gerarai* de Atenas, que fueron defendidas por la reina con la que se desposa Dioniso, y que tal vez quepa reconocer en las mujeres báquicas que en las llamadas vasijas leneas²¹ mezclan y escancian el vino sagrado ante el retrato del dios. Otros nombres nos han llegado,

en ciertas observaciones, de asociaciones similares, en lugares y países diversos, y que por lo general hemos aunado bajo el epíteto de «Ménades»,²² como son las Devoradoras, Dionisiades, Leucípides, Basareas, Dismaineas, Clodones, Mimalones, etc.

Si otras divinidades se ven acompañadas por seres de su mismo sexo, el círculo más próximo y el séquito de Dioniso está compuesto por mujeres. Él mismo tiene algo femenino. Cierto que no es un ser débil, sino un luchador y un triunfador, rasgos sobre los que más adelante volveremos. Pero su virilidad celebra su victoria más sublime en los brazos de la mujer perfecta. Por ello, y a pesar de su carácter guerrero, le es ajena la heroicidad como tal. En ello se asemeja a la figura de Paris, eternamente dudosa efigie del hombre iluminado por el espíritu de Afrodita. También Paris es un guerrero viril, y sin embargo sucumbe irremisiblemente al «amigo de Ares», Menelao. Y, así, cada vez que se enfrenta al elemento masculino más duro, Dioniso sucumbe, como ya cuenta la *Iliada* de su enfrentamiento con Licurgo. Y cuando vence a algún enemigo poderoso, ello ocurre siempre bajo otra forma. Así, vence a los Gigantes en forma de león. O tiende una trampa a los enemigos que le superan mediante la magia de su vino, que le permite también derrotar a las zafias cazadoras, relato que proporciona a Nono material para más de una historia. Como la *Iliada* a Paris, el himno homérico llama a Dioniso γυναιμανής.

En Esquilo²³ se le desdeña como «el femenino» (ὁ γύννις), en Eurípides²⁴ es «el femenino (θηλύμορφος) extranjero». También se le llama en ocasiones «el macho-hembra» (ἄρσενόθηλος). Los cristianos (cf. Arnob. 6, 12 Firm., *Err. prof. rel.* 6, 7) se burlan de su naturaleza femenina, de la que también da fe la extraña historia de su encuentro con Prosimno.²⁵ Sí, incluso se cuenta que Hermes le habría

encomendado al niño Dioniso a Ino con el encargo de criarlo como si fuera una niña.²⁶

Lo femenino de su natural se manifiesta también en su modo de amar. Todo su ser está impregnado e iluminado por el amor femenino. Cuán cercanos le resultan Eros y Afrodita se colige de la canción de Anacreonte,²⁷ que inicia su oración por la correspondencia en el amor con las palabras: «¡Oh, señor, cuyos compañeros son el poderoso Eros y las ninfas de oscuros ojos, y la purpúrea Afrodita!». De la diosa del amor se dice que es su compañera,²⁸ y con él concibe a las Cárites de Orcómeno.²⁹ Alguna de las ninfas con las que coquetea se convierte en su confidente y lo asombra un día con un niño recién nacido.³⁰ Pero su ser está muy lejos de estar dominado por una lascivia irrefrenable; y aunque en alguna ocasión nos llegue de él un epíteto de sonido poco honorable (como Χοιροψάλας), la nobleza de su espíritu marca con claridad tanto mayor todas las representaciones que se conservan de él, y esta impresión se ve reforzada por el contraste con los modos de los Sátiros, en cuya desnuda lujuria el dios no parece reparar.³¹ Es precisamente eso lo que le distingue de todos los dioses auténticamente masculinos, cuyos amoríos se extinguen con la mera posesión, y es que su amor es extático y lo une para siempre a la amada. Esto nos muestran, con enorme belleza, las imágenes de los vasos.³² Con razón consideramos a Ariadna como la elegida. Pues es muy notable lo poco que aduce el mito de otras uniones amorosas.

Y tras esto estamos preparados para entender cabalmente el espíritu del amor que habita en los corazones de las mujeres dionisiacas. Pues nada hay más ajeno a las orgiásticas danzarinas del dios que el desenfrenado impulso erótico. Si entre las muchas imágenes que retratan las correrías dionisiacas se

encuentra alguna vez una escena que roce lo dudoso, el resto muestra del modo más convincente que la dignidad y la intangibilidad son rasgos característicos de la Ménade, y que su furia nada tiene que ver con la lúbrica excitación de sus compañeros medio hombres medio animales. En el famoso discurso del mensajero de las *Bacantes* de Eurípides se subraya expresamente la honradez de las frenéticas mujeres, frente a las malvadas calumnias de que son objeto.³³ Según Nono,³⁴ de noche se enroscarían bajo la ropa una serpiente en torno al cuerpo que debía protegerlas durante el sueño, o cuando carecieran de defensa, de la concupiscencia masculina. Su amor es de una índole más excelsa. «La bacante no atiende al Sileno, que trata de aferrarse, rijoso, a ella; la efigie de Dioniso, al que tanto ama, se erige viva ante su alma, y a él mira, aunque esté lejos; pues las miradas de la bacante se alzan hacia el éter y están henchidas del espíritu del amor».³⁵

En el elemento del agua, del que emanan los espíritus de la femineidad con toda la magia de la belleza, la maternidad, la música, la profecía y la muerte, hemos encontrado el origen de las mujeres dionisiacas. De modo que, en última instancia, representan la imagen de la femineidad primigenia del mundo. Y por ello no cabe pensar que hiciera presa en ellas la misma arrogancia del deseo erótico que mueve a los hombres. Lo auténticamente femenino se revela en la poca importancia concedida a su deseo amoroso, que necesariamente desaparece tras el eterno sentimiento de maternal entrega. Son madres y nodrizas. ¡Qué no cuenta el mito de sus retoños! En los bosques ponen a las crías salvajes a sus pechos. En las imágenes de los vasos vemos a ninfas y Ménades amamantando a varoncitos.³⁶ Pero el objeto más excelso de sus cuidados es el propio Dioniso, que les fue entregado un día por Zeus o por su mensajero,

Hermes. Por ello las Tíades despiertan al durmiente Dioniso en determinadas épocas. Y también se denomina *ayas* a las mujeres que rodean al dios adulto.

Esta reticencia femenina nada tiene que ver con lo que damos en llamar *moral*. Pertenece a esa naturaleza, que emana de las profundidades más insondables de lo viviente, que ha creado al hombre y a la mujer de tal forma que deban buscarse incesantemente, a pesar de la profunda división que los separa. El hombre, en la medida en que sea decididamente varonil, es decir, creado para la pasión generatriz —bien en el sentido físico, o en el espiritual—, es capaz de olvidar rápidamente la prodigiosa figura que lo arrebató, e incluso el fruto de su amor. Pero lo primigeniamente femenino es de tal naturaleza que toda belleza, dulzura y seducción han de aunar sus rayos hacia el sol del espíritu maternal que calienta y alimenta la tierna vida a través de los eones. Madres y nodrizas, en este contexto es lo mismo. En sus sufrimientos y sus cuidados se abre la eterna riqueza de su esencia, de la que Goethe dijo en su día que «si no son madres, deberán arreglárselas como nodrizas».³⁷ Y, sin embargo, su vínculo con el hombre retorna en el amor por los niños de un modo imperecedero, algo que vuelve a manifestarse claramente en el círculo de las mujeres dionisiacas. Pues, si el niño Dioniso pertenece al sexo masculino, son exclusivamente varones los que encontramos en brazos de las mujeres. Esto es notable y sin duda se debe a ciertos sentimientos y visiones primigenios. También en las Ticenidias, la fiesta de las nodrizas de Laconia a la que nos referiremos más adelante, las nodrizas solo presentan a la diosa niños varones.

Sería, como ya hemos dicho, un error atribuir el casto comportamiento de las mujeres, sin duda presas de la excitación más salvaje, a cierto sentido de austeridad. Este mundo

primigenio femenino nada sabe de las normas y reglamentos de la sociedad humana, y el espíritu que emana de la diosa del matrimonio Hera ni siquiera las roza. Es por completo natural. Romper los lazos de los deberes conyugales y del decoro doméstico para seguir por cimas y picachos la antorcha del dios y llenar los bosques de gritos salvajes, para eso las llama Dioniso. Deben asemejarse a los femeninos espíritus de la naturaleza ajena al hombre, a las ninfas que lo alimentaron y que deliran con él. Por eso Hera persigue a Dioniso desde el instante en que ve la luz, y las mujeres que le sirven la odian, hecho que ya hemos apuntado antes.

Y de nuevo se repite, también en este ámbito, el pavoroso ensombrecimiento que se dispone a engullir todo lo que de luminoso pueda haber en el reino dionisiaco.

En la figura más dulce de las que lo acompañan, en la mujer iniciada en los secretos de la vida, se manifiesta también, con el brillo y la bondad del Ser, el horror y la destrucción. En su delirio, las madres y nodrizas se convierten en depredadoras y desgarran lo que más aman, la joven vida. Desde las primeras nodrizas de Dioniso, hasta las protagonistas del horrendo mito de Procne y Filomela, vemos repetirse en formas siempre nuevas la imagen de la madre que, arrastrada por el genio sombrío del dios, sacrifica del modo más cruel al propio retoño. Y a ello se añade la sangrienta persecución que hace huir al mismo dios, en la saga de Licurgo, hacia lejanías inalcanzables. No solo el mito da cuenta de semejante persecución, también aparece como ceremonioso ritual del culto. A todo ello nos hemos referido ya extensamente en lo que antecede, así como a los múltiples padecimientos que sobrevienen a todos los allegados del dios sin excepción, comenzando por su madre, arrasada por el fuego, sin

haber llegado a ver siquiera la sonrisa de su niño celestial, hasta su propio y trágico fallecimiento.

El lado oscuro que súbitamente retorna a nosotros en todos los personajes dionisiacos prueba que no surgen de los estratos más superficiales de la existencia, sino de sus honduras. El propio Dioniso, el que exalta la vida hasta el paroxismo, es el dios sufriente. Las delicias que trae consigo se corresponden con la agitación extrema de lo vivo. Pero, allí donde se rozan estas honduras, se alzan, junto con las bendiciones y los nacimientos, la destrucción y el horror.

16. ARIADNA

Con Ariadna, la esencia de la mujer dionisiaca se eleva hasta alcanzar su culmen. Ella es la imagen perfecta de la belleza que, tocada por el amado, confiere inmortalidad a la vida, y que, sin embargo, ha de transitar por un camino cuyas estaciones de paso son el dolor y la muerte.

Se la designa expresamente como esposa de Dioniso.¹ Y, como Sémele en calidad de madre, a pesar de haber nacido mortal, como su amante, le es dado compartir con él la inmortalidad. Por amor a Dioniso, dice Hesíodo, Zeus le concede vida eterna y juventud eterna.² También se dice en una ocasión que Dioniso la condujo hasta la cumbre de una montaña de la isla de Naxos, tras lo cual desapareció primero él, y a continuación ella.³

Era una de las hijas de Minos de Creta. Por lo que sabemos, se le rindieron honores de culto en varias islas (Naxos, Chipre, Delos, y sin duda también Creta), pero también en Locris, aunque aún hay dudas sobre la ubicación que habría que darle según nuestras fuentes.

El contenido de todas las leyendas que la mencionan es que es raptada y que ha de sufrir terribles padecimientos. En la forma narrativa que ha alcanzado mayor fama es raptada de Creta por Teseo y abandonada en la orilla desierta de una isla; pero en medio de sus lamentos escucha de pronto las exaltadas voces del cortejo báquico, y Dioniso se le aparece para ensalzarla como soberana de su reino. En el otro mito, atestiguado por informes anteriores y más arcaicos, ya era la amante de Dioniso cuando Teseo llegó a Creta para fugarse en secreto con ella; pero en la huida tuvo que pagar su infidelidad con un triste fin. Así, el tránsito del dolor a la felicidad, que, como veremos, se expresa también en su culto, constituye la idea básica de su mito, ya se

configure en lo que a lo demás respecta del modo que sea. Con la figura de Teseo, sin la cual es impensable, aparece siempre el oscuro sino en su vida. Lo divino y lo humano en continuo combate. Y lo humano es a su vez espejo de lo divino; pues si Dioniso habita con Tetis en las profundidades marinas, Teseo es hijo del soberano del mar, Posidón, y en el viaje que lo llevará hasta Ariadna se hunde en sus profundidades para recibir de manos de Anfitrite la corona que le regalará a Ariadna. La propia Ariadna es la mujer del mar, que, oriunda de las islas, es raptada por el hijo de Posidón, Teseo, y que más tarde es aceptada en el cortejo de Dioniso, al igual que las mujeres de las islas de las que se cuenta que lo siguieron a Argos y que se designan como «las mujeres del mar».⁴ Pero ella es la reina de las mujeres dionisiacas. Solo ella merece avanzar al lado de Dioniso y recibir de él la inmortalidad. Por eso lleva la corona que el amoroso dios coloca más tarde en el cielo. Y sin duda recibe también el nombre de Aridela, con el que se la bautiza en Creta, por la corona que brilla en el cielo.⁵

Su pariente más próximo es Afrodita, el divino arquetipo de la gracia. En Amatunte, en Chipre, se la veneraba como Ariadna Afrodita.⁶ Se dice que llevó la antigua talla de la diosa desde Creta a Delos, y en la famosa danza de la fiesta de Afrodita en Delos, sobre la que volveremos más tarde, su figura desempeña un papel preponderante. También es digno de reseñarse que, cerca del templo de Dioniso de Argos, donde se dice que está enterrada, se encontraba en su día un templo consagrado a Afrodita.⁷ Pero el testimonio más importante lo proporciona su nombre, que, como ya hemos visto, está vinculado al de Afrodita. Ariadna es una variante dialectal de Ariagne, como se transcribe a menudo en las imágenes de los vasos áticos,⁸ es decir designa aquella a la que se ajusta en gran medida el predicado

ἄγνη. Y ahora sabemos que este predicado se aplicaba precisamente a la Afrodita de Delos.⁹ Por lo general, se traduce como «la santísima». Mas la palabra *santo* puede llamar a error al lector cristiano. Tampoco nos satisface la traducción de *pura*, también próxima, ya que nuestro concepto de la pureza apenas puede desligarse del ámbito de lo moral. Con las palabras *intangible* e *intacta* nos aproximamos más a su verdadero significado, pero con ello debemos pensar en la intangibilidad de una naturaleza alejada del hombre, tanto de su aspecto bueno como del nocivo. Está próxima a lo divino, y por eso este concepto de *intacto* se asocia también a lo digno de veneración. El culto y la épica arcaicos asignan este predicado únicamente a divinidades femeninas, y solo a aquellas que pertenecen al misterioso reino de la tierra, del elemento húmedo, del devenir y la muerte: Ártemis, Core, Deméter, Afrodita. Con todas ellas se vincula Ariadna por afinidad de su naturaleza.

Es doncella, nodriza y madre a un tiempo, como Ártemis, y también en torno a su figura, como a la de la diosa, se enredan las pavorosas sombras de la muerte. También se asemeja a ella por danzarina, y como ella, que habita gustosa en lagos y regiones acuáticas, también Ariadna parece estrechamente ligada al elemento de lo húmedo. Teseo, el hijo de Posidón, la rapta; Dioniso, que desaparece en las profundidades marinas y que vuelve a surgir de ellas, se desposa con ella. En la fiesta que se le consagraba en Locris, se dice que el cadáver de Hesíodo fue arrastrado hasta la orilla por las aguas. Y tampoco es desdeñable que la designación honorífica que subyace a su nombre regrese en el epíteto de la ninfa de los manantiales, Hagno (véase *infra*). Pero lo más importante es que lleva la corona que procede del mar. Pues, sin duda, la corona de Ariadna no es otra que la que Anfitrite regala a Teseo.¹⁰ Era originariamente un regalo de

Afrodita, coronada ella misma con oro,¹¹ quien en otra leyenda le entrega la dádiva directamente.¹² La cinceló Hefesto, el artístico dios, que durante nueve años estuvo trabajando en toda clase de joyas en las profundidades marinas,¹³ y que confeccionó para Dioniso un ánfora de oro que este regaló a Tetis.¹⁴ Así de explícita es la relación de Ariadna con el mar y Afrodita, la que surge de las olas.

Pero con todo ello no abarcamos por completo su esencia. En ella se reflejan Ártemis, Afrodita y —como probará su triste final y su siniestro culto— la diosa de la muerte, Core. Esta variedad y estos contrastes indican que su pertenencia al reino de Dioniso no se debe, como suele creerse,¹⁵ a la migración y mezcla de los cultos, sino a su ser más íntimo. Jamás ha sido la diosa de la que hoy se fabula que en su día pudo aparecer entre los dioses más insignes de Grecia. ¿Acaso debemos dejar a un lado, por una idea preconcebida del sentido de los cultos divinos, las venerables formas de la creencia que atestiguan los mitos? En el relato sobre la hija de Minos que un día fue ensalzada alcanzando la inmortalidad por su unión con Dioniso¹⁶ radica un profundo sentido. Ariadna es una Afrodita humana. Es propio de lo dionisiaco que en aquellos que se aproximan al dios se fundan de un modo fabuloso vida y muerte, mortalidad y eternidad. Él mismo desciende de una madre mortal y, así como él ha de padecer penas y muerte, las mujeres con las que está más estrechamente ligado han de alcanzar la dicha a través de terribles padecimientos.

Que debemos comparar a Ariadna con Sémele lo prueba el mito de su muerte. Ambas encontraron la muerte a través de sus amados. Cuenta la *Odisea*¹⁷ que Teseo quiso llevar a Ariadna de Creta a Atenas, pero que la tuvo que perder en la isla Día, porque Ártemis la mató al llegar a ella por indicación de

Dioniso. El verso final de este relato no corresponde, como se ha creído,¹⁸ a un añadido posterior, sino que es parte consustancial de la narración. El sentido del proceso aclara, como se ha visto ya hace tiempo, la analogía con la historia de Corónide. También Corónide muere a manos de Ártemis a instancias de Apolo, en este caso, al haberle traicionado; murió a punto de dar a luz. De modo que Ariadna era la amante de Dioniso; por eso dice Epiménides¹⁹ que Dioniso hizo suya en Creta a la hija de Minos.²⁰ La fallecida Ariadna reposa asimismo en Argos, en el santuario subterráneo del Dioniso «cretense».²¹ Y ahora escuchamos incluso que murió estando preñada. En Amatunte, Chipre, se enseñaba su tumba en un bosquecillo considerado propiedad de Ariadna Afrodita. Separada de Teseo, murió ahí por los dolores del parto, antes de dar a luz. Plutarco, que refiere todo esto empleando como fuente el peán de Amatunte,²² describe además un extraño rito. Y es que en las fiestas sacrificiales, un joven debía imitar los dolores de parto de una mujer con movimientos y gritos similares. Muchas han sido las suposiciones alegadas como explicación de esta costumbre,²³ de las que, sin embargo, ninguna satisface. Que nos encontremos aquí ante el llamado «parto masculino», o con una práctica similar para propiciar el buen fin de los nacimientos, parece muy poco probable. Lo que sí es relevante es la coincidencia de la práctica ritual con el mito de Sémele, que hubo de morir antes del parto, tras lo cual un hombre (Zeus) llevó a término el embarazo.

Otros muchos rasgos del culto y del mito nos permiten reconocer claramente la afinidad de Ariadna con el séquito de Dioniso. Entre ellos está su predilección por la danza. En la descripción homérica del escudo de Aquiles,²⁴ se dice que Dédalo le habría proporcionado un χορός en Cnosos. Es

impensable que con ello se refiriera a la reproducción artística de una danza coral —que, según Wilamowitz,²⁵ se encuentra en la corona de Ariadna—. ²⁶ El poeta no ha podido decir que la obra del dios Hefesto se asemejase a una creación de Dédalo. Por el contrario, es completamente natural que el divino orfebre, al retratar la vida de los hombres de la ciudad y del campo, crease también un lugar para el baile «tal como lo creó Dédalo en Cnosos para la bella Ariadna». El significado de la danza para Ariadna se refleja en el mito y el culto delfico: allí bendijo Teseo el retrato de Afrodita traído por Ariadna y luego hizo representar a los catorce niños y niñas rescatados la famosa «danza de *géranos*» por vez primera.²⁷ Esta danza está retratada en el vaso François, y la actitud con que la contempla Ariadna permite deducir que en realidad debía ejecutarse bajo su supervisión o en honor de ella. Pero Ariadna también aparece en las fuentes como guía del coro de las mujeres báquicas.²⁸ También aparece acompañada por las Ménades en Nono,²⁹ y desde luego encabezándolas; sin duda, debía de encontrarse entre las mujeres que siguieron a Dioniso a Argos y que encontraron la muerte a manos de Perseo.³⁰ Ya hemos mencionado que en Argos se enseñaba su tumba.

Que este es el círculo al que pertenece Ariadna por naturaleza quedará probado por un testimonio muy particular. Y es que, así como las mismas ninfas que crían al niño Dioniso forman más tarde su delirante séquito,³¹ también Ariadna desempeña un papel auténticamente femenino: el de nodriza del niño divino. En un vaso de Palermo³² se designa a la mujer a la que Hermes encomienda al niño tras su nacimiento como Ariadna. Hasta ahora se ha visto en ello un mero descuido del pintor. Pero eso significa ignorar sin razones de peso un testimonio valiosísimo. ¡Si en esta esfera precisamente la nodriza aparece siempre ligada

a la amada por un tierno vínculo! Recordemos que la ninfa de los manantiales, Hagno, que por su propio nombre recuerda ya a Ariadna, fue nodriza de Zeus.³³ El instinto maternal de Ariadna queda probado por la saga de los niños que Teseo rescata por su intercesión. Es a ella a quien los niños y niñas rescatados dedican la «danza de *géranos*». También en la fiesta ateniense de las Oscoforias se pensaba en ella, al llevar dos muchachos vestidos de niña las uvas maduras y cuando femeninos *δειπνοφόροι* imitaban a las madres de los niños finados.³⁴

Y, así, comparte con los allegados al dios el trágico destino, y con el más excelso de todos también su ensalzamiento tras la muerte. Ya nos hemos referido a los relatos de su fallecimiento. Cabe añadir únicamente que había una saga según la cual la muchacha abandonada por Teseo se colgó.³⁵ Esto nos recuerda a la leyenda de Erígone, muy próxima también al círculo de Dioniso, que también se ahorcó tras la muerte de su padre, asesinado por culpa del vino. Pero como «la ahorcada» (*Απαγχομένη*) aparece también Ártemis en el culto de la arcádica Condileatis, y la leyenda de este culto habla de niños que mueren violentamente.³⁶ Por último mencionaremos también la saga de Carila en Delfos, y el ritual en el que participaban las Tíades.³⁷

Todas las versiones de su mito dan fe del paso de la dicha máxima al dolor más desgarrador. Su culto en Naxos contenía contradicciones tan evidentes que uno creería vérselas ante dos personajes distintos con el nombre de Ariadna, pues consistía por una parte en fiestas jubilosas, y por otra en celebraciones marcadas por el dolor y la tristeza.³⁸ En ello reconocemos la cara dúplice de todo lo dionisiaco. La idea de la muerte se expresa también en la leyenda de que en el día de su fiesta apareció en

Locris el cadáver del asesinado Hesíodo, arrastrado hasta la orilla por las aguas.³⁹ Pero las principales formas del mito discrepan en cuanto a las razones de su lamentable designio. O bien Teseo la arrebató de manos del dios, y a continuación sucumbe en la huida, que emprende por propia voluntad, como relata la *Odisea*. A esta versión corresponden las leyendas transmitidas por Plutarco⁴⁰ que la hacen morir en Chipre o en Naxos poco después del rapto. O bien goza del amor de Dioniso tras ser abandonada. Y aquí se revela el dios «que viene», el salvador y consolador, cuya aparición trastoca de pronto el mundo, al sorprender a la sufriente con el júbilo de su coro y despertarla a la dicha en sus celestiales brazos.

17. EL DESTINO DE DIONISO

Hemos estudiado ya el elemento vital en el que se manifiesta Dioniso. Y una y otra vez hemos constatado que este elemento es también el de la muerte. Por eso mismo, Dioniso encuentra su final, así como nació en calidad de despertador de toda vida.

Hoy se cree comúnmente que los mitos de dioses que nacen y mueren se refieren necesariamente al cambio de las estaciones y al destino, ligado a este, de la vegetación.¹ Pero el sentido de un auténtico dios nunca es tan limitado que se agote en la idea del desarrollo de la vegetación. La fuerza primigenia de la vida que se manifiesta en Dioniso pertenece a un estrato mucho más profundo del Ser que las vicisitudes del mundo vegetal, de las que depende el hombre. Y precisamente por eso es un dios.

Estamos acostumbrados a vincular al nombre del dios la imagen de un ser soberano que posee cierta empatía con el reino que rige, pero que no comparte sus alegrías, sufrimientos y destino. El mito antiguo es ajeno a esta idea. Para él, aunque el dios se aparezca en todo su poder, es en última instancia uno con el espíritu y la forma, es decir, con la Esencia del reino que gobierna. Los procesos primigenios que se desarrollan en este han de realizarse en él mismo. Si se trata del reino de la vida que renace sin cesar, resulta inevitable que él mismo nazca como niño, siendo el nacimiento el fenómeno primario de su ciclo vital. Pero, si se trata de un reino de la muerte y lo perezco, estará abocado a la muerte, habrá de degustar él mismo la amargura de la vida que se acaba. Así, Perséfone, reina de los muertos, se ve apresada en lo mejor de su adolescencia y arrastrada hacia las profundidades, auténtico símil del alma que se separa con dolor de la luz. Nosotros mismos no somos capaces de imaginar la muerte, si deseamos obtener una imagen de ella, más que como calavera, es decir, como vida pasada.

Dioniso en cambio es ambas cosas, vida y muerte, pues su espíritu se manifiesta en los abismos donde vida y muerte se abrazan íntimamente. Por ello el mito le deja morir.

Su tumba se encontraba en Delfos, junto al «dorado Apolo».² Gracias a Plutarco sabemos³ que allí mismo, donde se creía que descansaban los restos de Dioniso junto a la sede del oráculo, los hosios ofrecían un sacrificio secreto en el templo de Apolo, coincidiendo precisamente con la época en que las Tíades despertaban al *liknites*, el niño Dioniso, en la cuna.⁴ Es posible que también en Tebas hubiera una tumba de Dioniso.⁵ También en Argos se habló de su muerte. Tal parece indicar la existencia de un santuario subterráneo en el que se supone se encontraba el ataúd de Ariadna.⁶ Pero es evidente que la imagen de su muerte se refleja en el ritual mediante el cual los argivos le conminan regularmente a salir de las profundidades marinas: hunden un cordero como sacrificio destinado a Cancerbero.⁷ De modo que el dios estaba encerrado en el submundo y había muerto. Y, ciertamente, la leyenda cuenta⁸ que Perseo le vence y lo lanza al mar, por lo que sufre el mismo destino que las Ménades cuyas tumbas se mostraban.

Además de estos testimonios aislados, solo se conserva un mito que reproduzca la historia de su fallecimiento. Y precisamente este mito nos permite colegir con toda claridad que la muerte del dios se fundamenta en su propia esencia. Pues hace de Dioniso un personaje afín a las fuerzas del submundo: lo que le sucede no es otra cosa que lo que él inflige a otros.

Esto es lo que revela la famosa saga de Zagreo, que es asaltado, descuartizado y engullido por los Titanes por mandato de Hera.⁹ Se sabe que los órficos incluyeron este relato en su doctrina, y que en ella reconocían un misterioso significado que iluminaba el sino humano. Pero es un error afirmar, como suele

hacerse, que habrían sido ellos los primeros en reconocer a Dioniso en la figura de Zagreo. Zagreo significa «gran cazador»,¹⁰ y eso es Dioniso, cuyas sangrientas cacerías remedan las Ménades.¹¹ Y, así como Dioniso es equiparado con Hades,¹² Zagreo es el Dioniso «ctónico».¹³ Esquilo lo definió como hijo de Hades.¹⁴ La célebre noción que lo hace pasar por hijo de Zeus y Perséfone se encuentra ya en Calímaco.¹⁵ Y, así, también se le llama «el que vaga por la noche»,¹⁶ y al igual que Dioniso es llamado «el nocturnal»,¹⁷ para el que se había construido un templo en Mégara.¹⁸ El testimonio más antiguo que poseemos de Zagreo procede del *Alcmaionis*,¹⁹ donde se le cita junto con Ge como el mayor de todos los dioses. Para Calímaco,²⁰ Zagreo es tan solo un nombre particular de Dioniso. El mito del descuartizamiento de Dioniso-Zagreo a manos de los Titanes solo surge con la mención de un poema que se atribuye a Onomácritos.²¹ Pero que debe de ser mucho más antiguo ya lo han subrayado con razón K. O. Müller,²² Welcker,²³ y, más recientemente, basándose en Heródoto (8, 27), Weniger,²⁴ en contra de la opinión de Lobeck.²⁵ Tal como se afirma en uno de los fragmentos encontrados en papiro de uno de los libros sagrados,²⁶ pertenece a la fe dionisiaca, a partir de la cual lo adoptan los órficos.²⁷ En las fiestas de las Leneas se le recordaba en ciertas canciones.²⁸ Y su sentido se basa en la fe dionisiaca.

El «cazador sanguinario» es cazado él mismo; el descuartizador, descuartizado. Cuando su destino lo alcanza, se asemeja en todo a sus desgraciadas víctimas. Así como las mujeres descuartizan a sus niñitos en su delirio, y las Ménades desmembran, remedándolo, a las crías de los animales, él mismo, siendo niño, es derrotado por los Titanes, que lo descuartizan y lo engullen. Se trata de un terrible combate, a pesar de la supremacía de los enemigos, pues el regío muchacho

adopta la forma de los animales más peligrosos, sobre todo, al final, la de un toro bravo. Como toro finalmente sucumbe.²⁹ Pero ya el nombre de Zagreo, que lleva en este mito, anuncia que es al temible dios, al despiadado destructor, al que le sobreviene este terrible final. De la racionalista descripción de Fírmico Materno podemos colegir³⁰ que el ritual del descuartizamiento de un toro vivo en Creta debía de remedar en forma de culto este mito dionisiaco. Pues la famosa víctima de Ténedos no era otra cosa que la repetición del terrible acontecimiento que narra el mito. Aquí, donde se veneraba a Palemón Βρεφοκτόνος con sacrificios de niños,³¹ se consagraba a Dioniso una vaca preñada, y, cuando había parido, se la cuidaba como a la púerpera; a su cría en cambio se la disfrazaba con coturnos y se la sacrificaba de un golpe de hacha.³² Los coturnos son un claro indicio que la identifica con Dioniso, que, como cazador, solía llevarlos como botas de caza.³³ De modo que, una vez más nos encontramos ante la imagen del sacrificio mítico del joven dios. Y de nuevo es evidente que se trata del destructor Dioniso quien sufre este destino, pues la práctica de culto se realiza en aras del «descuartizador» Dioniso.³⁴

El mismo mito que daba forma y contenido a todos estos actos sagrados subyace sin duda también a la comentadísima fiesta argiva.³⁵ Aquí se llamaba al dios para que surgiera de las profundidades marinas, desde el reino de los muertos, y se manifestara. De modo que debía volver a la vida y aparecerse como joven dios. Pero cuando, como se atestigua expresamente, era llamado con el apelativo de βουγενής, tal nombre, hasta ahora incomprendido, refería aparentemente que la vaca debía nacer como joven toro. Este βουγενής Διόνυσος no era otra cosa que el nacido de vaca, a cuyo destino remite el sacrificio de

Ténedos. Según todos los indicios, también en Argos se representaba la muerte del dios, que debía preceder a su resurgir, en tanto violenta aniquilación, y tal vez incluso se representase en el culto. De su muerte y hundimiento en el lago de Argos nos informa también la variante ya mencionada del mito de Perseo.

Y, por último, hay que decir que sobre el culto al que se refiere la famosa canción de las mujeres de Élide³⁶ no poseemos muchas noticias, pero la llamada que conmina al dios a aparecerse en forma de toro, y la necesaria asunción de que antes debía de haber desaparecido, nos fuerzan prácticamente a deducir que también aquí regía el mito de la aniquilación, y, concretamente, por muerte violenta, de Dioniso. Pues si, según dice la canción, debía aparecerse como toro furioso, hay que recordar que el joven dios, cuya efigie se sacrificaba en Ténedos en forma de ternero recién nacido, no se concibe como un ser débil e indefenso, sino altivo y en posesión de una terrible fuerza, como cuenta la leyenda órfica del niño Dioniso, según la cual Zeus le habría transmitido el rayo y su trono, por lo que supo resistirse con saña a los embates de sus asesinos tras adoptar la figura del león, la serpiente y el toro.

Junto al mito de la reaparición como joven toro, tenemos el del niño recién nacido, el *liknítēs*, a quien despiertan en su cuna las mujeres divinas. Su papel lo desempeñan en el culto las Tíades.³⁷ Por desgracia, el único testimonio que poseemos sobre ello es el de Plutarco,³⁸ que no detalla en qué época ocurría. Únicamente afirma que, según la creencia delfica, los restos de Dioniso reposaban en la sede del oráculo, y que los hosios realizaban un rito misterioso en el templo de Apolo, mientras las Tíades despertaban al *liknítēs*. Pero el mismo Plutarco nos informa en otro punto³⁹ que en Delfos el peán a Apolo callaba

desde que comenzaba el invierno, y que durante tres meses se cantaba el ditirambo a Dioniso. *Dadophóros*, el nombre del primero de estos tres meses invernales, remite claramente a las fiestas iluminadas con antorchas del dios. En esta época del año, y cada dos años, las Tíades se trasladaban en peregrinación al Parnaso para ejecutar sus salvajes danzas. A menudo arriesgaban sus vidas debido al frío, y debían ser salvadas por hombres que lo escalaban.⁴⁰ Pero, si el mito refiere que las ninfas divinas criaron al pequeño Dioniso y que luego formaron su cortejo, debemos deducir que sus imitadoras, las Tíades, comenzaban la sagrada fiesta del baile con el encuentro y el despertar del niño. También se ha relacionado el ditirambo con el mito del nacimiento de Dioniso.⁴¹ Suponiendo que la agudísima correlación que estableció E. Norden⁴² sea acertada, podríamos incluso fijar una fecha concreta, el 8 de noviembre, como el día del despertar. En la isla de Andros se celebraba su epifanía los *nonos* de enero.⁴³ El dios que retorna se aparecía por tanto en la época en que se renovaba la luz solar. Como la saga del descuartizamiento de Dioniso por los Titanes también se vincula a Delfos, parece indicado concluir que también la reaparición del *liknítēs* y su despertar ante las llamadas de las mujeres venía precedida por una muerte violenta. En el Himno órfico 53 se dice del «ctónico» Dioniso que despertaba junto a las ninfas de hermosas trenzas y se dirigía con ellas a entonar los cánticos que se suceden cada tres años, tras morar entretanto en la casa de Perséfone. Sin embargo, en el Himno 46 se dice de Dioniso Licnito que habría sido llevado junto a la venerable Perséfone por decisión de Zeus, para que lo criara.

La historia de su cruel muerte, reflejada en tantos ritos, y que se representa en otro mito que aún se conserva, se asemeja de un modo innegable a la famosa saga de Osiris, asesinado y

descuartizado por el perverso Set. Y, así, recientemente se ha creído poder interpretarla como un remedo del mito egipcio.⁴⁴ Es cierto que la comparación de Dioniso con Osiris, que constituye una parte importante de la obra de Plutarco sobre Isis y Osiris, es mucho más razonable que su comparación con deidades tracias, frigias, o minoicas. Pero el mito de la muerte de Osiris discrepa en demasiados puntos del de Dioniso. En aquel, Isis desempeña un papel destacado; el mito dionisiaco en cambio nada sabe de una figura comparable. Osiris es encerrado primero en un sarcófago, y luego se le mata; más tarde Tifón lo despedaza en catorce partes, que disgrega. No se habla aquí de engullir su cuerpo. Y, finalmente, Osiris encuentra la muerte en la edad adulta, tras muchos años de victorioso reinado, mientras que Dioniso sucumbe a los Titanes siendo aún un muchacho. Y no se trata de rasgos secundarios. Más bien confieren su particular impronta al mito de la muerte de Dioniso, restando importancia a las similitudes con el mito de Osiris. Y es innegable que extrae su sentido de la Esencia y la actuación del propio Dioniso. Es descuartizado y engullido en la flor de la adolescencia por ser él mismo el descuartizador y engullidor de la joven vida. La teoría moderna que deriva este mito de un llamado ritual sacramental de sacrificio e ingesta de una deidad, pervierte su sentido mediante la introducción de una idea ajena no refrendada por rasgo alguno recogido en las fuentes.⁴⁵ El señor de la muerte y de los muertos padece él mismo los terrores de la destrucción, y debe, llegado su tiempo, ser llamado desde los abismos de la noche eterna hasta la luz. Pero como en el dios Dioniso se manifiesta la imbricación última de vida y muerte, podríamos decir más bien que la fuerza demente de la realidad primigenia descuartizadora se ofrece a sí misma como víctima de ese horrendo descuartizamiento.

La teoría de la divinidad posterior ha considerado a Zagreo, concebido por Zeus con Perséfone y aniquilado por los Titanes, como primera apariencia del propio Dioniso, el hijo de Sêmele, a quien Zeus habría dado vida como sustitución de Zagreo-Dioniso. Y con ello no se violenta al viejo mito. Pues también en su caso tenemos una muerte cruel que antecede a su resurgir, y en este mito el dios moribundo es también aún a las fuerzas del submundo. Pero, en la visión originaria, ambos son uno. El multiforme dios, soberano y fruto primerizo de la vida y de la muerte, nace tanto de Sêmele como de Perséfone, y entra tanto en el Hades como en el Olimpo.⁴⁶

Pero este multiforme no puede venir y marcharse de un único modo. Así como surge de pronto y avasalla al mundo humano, al que vuelve su rostro —¡recordemos el significado de la máscara!— con júbilo y fiereza, desaparece súbitamente de entre las filas del frenético cortejo. En la fiesta de las Agrionias, las mujeres de Queronea buscaban durante un tiempo al desaparecido Dioniso y regresaban diciendo que habría buscado refugio entre las Musas.⁴⁷ En las Agrionias que se celebraban en Orcómeno, un grupo de mujeres eran perseguidas con la espada por el sacerdote de Dioniso, y, si las alcanzaba, las abatía.⁴⁸ Esto se corresponde exactamente con el relato que hace la *Iliada* del mito de Licurgo, que caía con sus terribles armas sobre las mujeres dionisiacas.⁴⁹ Y aquí se dice que el propio dios se habría salvado saltando al mar, de donde es oriundo. Y también desaparece uniéndose a las Musas. En el monte de Naxos, al que habría subido de noche con Ariadna, desapareció de pronto, y tras él también Ariadna.⁵⁰

Hasta que el desaparecido volvía a reunirse con los suyos transcurría cierto tiempo. El establecimiento de las festividades trietéricas, es decir, las fiestas celebradas cada tres años, se

relaciona sin duda con la visión de su desaparición o muerte y su larga ausencia. El Himno órfico 53 dice expresamente que en el ínterin durmió en la morada de Perséfone. Pero allí donde regresa cada año viene de un lugar lejano y misterioso. Nisa, el lugar donde se crio con las ninfas, se ubicaba en el lejano Oriente. En Oriente se encuentran los viejos países del vino, mientras que en Occidente el vino es algo relativamente reciente. Ya en Eumelos⁵¹ podía leerse que Dioniso habría residido con la diosa Rea en Frigia, y que, tras sanarla de su locura, recorrió el mundo entero. El dios furibundo y victorioso que avasalla con la embriagadora vitalidad de sus dádivas tampoco podía ser imaginado en la lejanía en la que desaparecía de otro modo que victorioso y conquistador. Se decía que participaba de la esencia de Ares,⁵² y que fue el primer *triumphator*.⁵³ El nombre de Θρίαμβος con el que se designa un himno dionisiaco y al propio dios —tal vez sea incluso idéntico a Διθύραμβος—⁵⁴ ha persistido, como se sabe, en la palabra etrusco-latina *triump(h)us*, y no es casualidad que en el famosísimo cortejo triunfal romano, el *triumphator*, que junto con la vestimenta de Júpiter recibía también su maquillaje rojo, recuerde a Dioniso.⁵⁵ Tras la campaña de conquista de la India de Alejandro, se contaba que antes que él habría llegado Dioniso a la India, obligando a sus habitantes a reconocer su poder. Sus luchas y sus victorias se describen con todo detalle en el poema de Nono. Había incluso quien afirmaba que el regreso de Alejandro, a través de Carmania, remedaría el cortejo triunfal del dios.⁵⁶ No nos demoraremos en los datos históricos ni en las fábulas a las que ha dado pie. Pero que ante un conquistador de Oriente se pensase de inmediato en Dioniso, es evidente. Ya en las *Bacantes* (73ss.) de Eurípides se dice que el dios habría

pasado por Media, Persia, Arabia y Bactriana mucho antes que Alejandro.

De estas tierras remotas viene Dioniso cuando llega su hora. En las *Bacantes* de Eurípides procede de la región del Tmolos lidio y mujeres lidias forman su séquito, así como en la saga de su encuentro con Perseo son las «mujeres del mar» quienes le acompañan.

Pero aún más misteriosa es su venida en el caso de las fiestas del inicio de la primavera celebradas en las ciudades jonias. El desaparecido llega por mar, elemento tan afín a él, en el que se refugia en el antiguo mito que se relata en la *Iliada*. Ya provenga del este o del oeste, navega sigiloso por la superficie del mar, y su llegada vivifica la naturaleza. Por ello también Esmirna, aun encontrándose en la orilla asiática, lo recibe desde el mar.⁵⁷ El emblema de su procedencia es el carro en forma de barco con el que entra en las ciudades jonias con ocasión de las Antesterias. El mes siguiente corresponde a la fiesta de las Grandes Dionisias de Atenas fundadas por Pisístrato. En el mismo mes se celebraban las Agrionias. También en ellas se hablaba de la desaparición del dios, que sin embargo aquí no se refugia en el mar, sino con las Musas. De modo que también debían de celebrar su regreso. «En esta sagrada primavera»,⁵⁸ lo conmina a aparecer el himno de Filodamo.⁵⁹ Pausanias cita también una fiesta de primavera laconia, durante la cual se admira el prodigio de la uva madura.⁶⁰ Recordemos asimismo los epítetos *Anthios* y *Antheo* con que se adorna Dioniso.⁶¹

En estas fiestas de primavera nada recuerda al mito del nacimiento del dios. Llega de la lejanía en la que había desaparecido.

Todo ello pertenece al gran escenario de su epifanía, trazado tanto en el mito como en el culto. Nada tiene que ver con una

supuesta migración de los cultos.

A partir de ciertos documentos relativos a Asia Menor, se creyó poder definir una forma particular de advenimiento y partida regulares, y sobre esta se fundó incluso la hipótesis de que la religión dionisiaca se habría desarrollado a partir de dos figuras distintas y se habría extendido por dos vías diversas.⁶² Y es que hay pruebas de que también en Lidia se celebraba una fiesta de la primavera,⁶³ pero lamentablemente desconocemos cualquier detalle. En contraste con esto, Plutarco⁶⁴ afirma de los frigios que creían que «el dios» (τὸν θεόν) dormía durante el invierno y despertaba en verano, por lo cual se festejaban alternativamente orgiásticas fiestas (βακχεύοντες) que conmemoraban su adormecimiento y su despertar (κατευνασμοὺς y ἀνεγέρσεις). Pero los habitantes de Paflagonia, añade, dicen que durante el invierno permanece aherrado y encerrado, mientras que en primavera empieza a agitarse y sale a la luz. El dios que se veneraba de este modo parece íntimamente ligado con el devenir y las mutaciones de la vegetación; mientras que el Dioniso que hemos conocido aparece en primavera, junto con los jugos y la fuerza de la naturaleza que despierta, pero no se somete a su ciclo anual. En el culto dionisiaco solo hay fiestas de despertar, jamás se habla de «adormecimientos» (κατευνασμοί); más bien es en invierno, cuando el sol se apresta a alterar su curso, cuando asistimos a su irrupción más vehemente. Y, como demuestran las Agrionias y las Leneas, desaparece de nuevo en la misma fiesta de primavera en la que aparece. Así, ¿debemos creer de verdad que había otro Dioniso cuyo culto se habría conservado entre los frigios y los paflagonios? Pero Plutarco no dice en ningún momento que el dios al que se refiere sea Dioniso, y tampoco se deduce de la fiesta orgiástica que describe con la palabra βακχεύοντες.⁶⁵ Es

del todo improbable que Plutarco, que en la misma obra nos refiere tantas y tan relevantes cosas sobre Dioniso, hubiera decidido en este punto, en el que compara los usos griegos y los foráneos (tras referirse a Deméter), no citar a Dioniso, si se refería a él, al demorarse en una creencia frigia tan significativa. Pero, si nos queremos aventurar a establecer una hipótesis, habría más razones para pensar en el dios (δῖος) similar a Zeus que citan las inscripciones imprecatorias frigias.⁶⁶ Y, por último, las palabras de Galeno que ha destacado Lobeck⁶⁷ se refieren quizá al culto de Dioniso, a quien no se menciona expresamente, aunque no contienen más que el testimonio de un rito orgiástico celebrado hacia el final de la primavera.

Dioniso se nos presenta, así, de dos formas: como el que desaparece y retorna, el que muere y renace. La segunda noción se ha desarrollado dando pie a la conocida teoría de los sucesivos renacimientos del dios. Pero, en esencia, ambas visiones, la de la desaparición, a la que corresponde un regreso, y la de la muerte, a la que sigue un renacer, emanan de la misma idea. Ambas dan razón del dios bifronte, el espíritu de la presencia y la ausencia, del ahora y del entonces, que tiene en la máscara su símbolo más subyugador. Con él surgen los insondables misterios de la vida y la muerte imbricadas, del acto creador rozado por la locura y ensombrecido por la muerte. Por ello soporta su designio con toda la vehemencia y las bendiciones de la vida más fresca. Desde su prematuro nacimiento, su surgimiento de la madre en llamas, lo persiguen dolores y desdichas; las victorias se trastocan en derrotas, y, desde la cima más luminosa, un dios se desploma hacia el abismo de un horrendo final. Pero precisamente por ello, la tierra obtiene por él y para él sus frutos más gozosos. De la vida, la «madre salvaje», le llega el bebedizo cuya magia ensancha todas las angosturas y hace brotar una sonrisa beatífica

en medio del dolor. Y en los brazos del amante eterno reposa
Ariadna.

18. DIONISO Y APOLO

Es fácil intuir cómo emanan de la idea de un dios semejante misteriosas doctrinas e iniciaciones. Pero no avanzaremos por estos derroteros y dejaremos a un lado los elementos místicos y las creencias órficas. Otra figura mucho más relevante de la religión griega reclama ahora nuestra atención.

La noción de Dioniso está muy alejada de la «religión» homérica, a pesar de estar el poeta familiarizado con su persona y su sino.¹ Está hecho de otra pasta que los auténticos Olímpicos. Como hijo de una madre mortal, parece pertenecer al círculo de los superhombres, como Hércules, que han de ganarse el cielo con su propio esfuerzo. Y, así, también se cuenta que rescata a su madre del Hades y que asciende al cielo con ella.² Sin embargo, se distingue de todos los que descienden de madres mortales, pues nace por segunda vez del cuerpo de Zeus. Por ello es un dios en el más amplio sentido de la palabra, un dios de la duplicidad, como lo expresa con tanta belleza y veracidad el mito de su nacimiento. Y, como dios verdadero, entraña todo un mundo, cuyo espíritu retorna en formas siempre nuevas, y liga lo excelso con lo insignificante, lo humano con lo animal, lo vegetal y los elementos en una unidad eterna. Pero, por su terrenalidad, su duplicidad y su proximidad con la muerte, se encuentra muy lejos de los reinos en los que moran los dioses olímpicos. Ellos alzan sus tronos en las claras cimas, más allá de la esfera donde reina la fuerza primigenia de los elementos. De nada sirve buscar a Dioniso allí donde solo ellos reinan.

Pero la religión olímpica jamás ha desdeñado o condenado a los seres terrenales, sino que siempre ha reconocido su dignidad. Así, es el Apolo delfico quien protagoniza las iniciativas más contundentes de vivificación de los cultos dionisiacos. E incluso

cabe decir que Dioniso moraba en Delfos con Apolo, y podría parecer que no solo se arrogaría los mismos derechos, sino que regiría por derecho propio la sagrada sede.

Apolo compartía con Dioniso el año festivo delfico: durante los meses de invierno se entonaba el ditirambo dionisiaco en lugar del peán. Pero Dioniso también recibía honores en Delfos en otras épocas. Los frontispicios del templo de Apolo representaban en uno de sus lados a Apolo junto con Leto, Ártemis y las Musas, y en otro a Dioniso con las Tíades, es decir, al dios frenético.³ Un testigo tan enterado como Plutarco⁴ asegura que la presencia de Dioniso en Delfos no era menor que la de Apolo. Incluso podría afirmarse que Dioniso llegó antes a Delfos que aquel.⁵ Un vaso del 400 a. C. nos muestra a Apolo y a Dioniso estrechándose las manos en Delfos.⁶ Aún pueden citarse otros muchos testimonios de la ligazón de los dos dioses. A fin de cuentas, la especulación teológica ha llegado incluso a identificarlos.⁷

Pero aún más relevante que esto es el hecho de que se creía que la tumba de Dioniso, que la leyenda de su muerte relaciona con Delfos, se encontraba en el templo de Apolo.⁸ Pues una figura muy parecida se nos aparece en la sede del culto apolíneo de Amiclas. Según se decía, allí yacía enterrado Jacinto debajo del retrato de Apolo, y con ocasión de las fiestas de las Jacintias se le hacían llegar víctimas a través de una puerta de bronce que allí se encontraba, antes de ofrecer los sacrificios destinados al propio Apolo.⁹ Pues bien, este Jacinto, del que el mito cuenta que fue amado por Apolo, que le da muerte al descuidarse en el lanzamiento del disco, guarda un estrecho parentesco con Dioniso. También él desaparece en la flor de la juventud, y también él renace¹⁰ y sube al cielo. En el basamento de Amiclas se representaba¹¹ cómo Afrodita, Atenea, Ártemis y otras

deidades lo conducían al Olimpo. También podían contemplarse allí las imágenes de Dioniso, de su madre Sémele y de Ino, que la sustituyó a la muerte de aquella. Al igual que Dioniso, Jacinto es criado por una nodriza. Se trata de Ártemis, que en Cnido era llamada Jacintotropos, es decir, aya de Jacinto.¹² Se le dedicaba la fiesta de la Jacintotropía.¹³ Pero la similitud va mucho más allá. Así como Dioniso aparece siempre vinculado a una mujer, Jacinto tiene siempre a Peribea a su lado, que en Amiclas figura como hermana suya. También ella muere joven, como Ariadna y tantas otras compañeras de Dioniso. Y cuando se la equipara con Ártemis,¹⁴ que crío a Jacinto, se nos recuerda que las acompañantes y amantes de Dioniso, incluida Ariadna, fueron en su día sus nodrizas.¹⁵ Pero también su equiparación con Core¹⁶ lo aproxima a Dioniso. El nombre de Peribea regresa en la saga de Tenes, el fundador de Ténedos. Allí es la madrastra que calumnia a Tenes, ante lo cual es arrojado al mar en un arca junto con su hermana Hemíteia, lo mismo que le ocurre al pequeño Dioniso, a quien Cadmo encierra con Sémele en una caja arrojándolos al mar.¹⁷ Amerizan en Ténedos, donde el culto al «devorador de hombres» Dioniso es ya familiar y donde también se venera con sacrificios de niños a Palemón en su aspecto de βρεφοκτόνος.¹⁸ Pero no acompaña a Jacinto una sola mujer, como Ariadna a Dioniso: al igual que este, tiene a su lado a toda una cohorte de féminas llamadas, según su nombre, Jacíntides. Y en ellas se repite el trágico destino que afecta a todas las mujeres del cortejo de Dioniso. Han de ser sacrificadas en Atenas para salvaguardar el bien de la patria. En Apolodoro¹⁹ se llaman hijas de Jacinto; según Fanodemo²⁰ serían hijas de Erecteo²¹ y murieron en la colina de Jacinto. Filócoro atestigua la veneración conjunta de las hijas de Erecteo con Dioniso.²² Como Dioniso y las mujeres afectas a él,

también Jacinto y las Jacíntides mueren de muerte violenta. Y a ello se añade por último una coincidencia particularmente relevante. Ya hemos señalado que en el mito de Jacinto, como en el de Dioniso, la nodriza sustituye a la madre. Pero precisamente en el camino de Esparta a Amiclas se celebra la «fiesta de las nodrizas» (*Tithenidia*),²³ en la que Ártemis, que ha criado, recordémoslo, a Jacinto, conmina en calidad de Ártemis Coritalia a las nodrizas a que le acerquen los niños. Se ha considerado a esta Ártemis, con razones poco fundadas, una diosa de la fertilidad y, curiosamente, hay quien ha encontrado escandaloso que la fiesta, según refieren nuestros informes, no anima a las madres, sino a las nodrizas, a acercar a la diosa a los vástagos, y solo a los varones.²⁴ Se trata, en suma, de rarezas que ya conocemos de la esfera dionisiaca y que hemos aprendido a entender. Y es que también aquí las madres desaparecen tras la nodriza, cuyo nombre (τιθηναι, τυοφοί) designa a todo el femenino cortejo del dios, y también aquí son exclusivamente los varones los que son atendidos por sus cuidadoras. La fiesta de las Ticenidias no recibe tampoco su nombre, como cree el autor de este viejo informe, de las nodrizas humanas que llevaban a sus hijitos a la diosa, sino de las «nodrizas» divinas (τιθηναι), de cuyos cuidados debió de gozar también el niño Dioniso, si es que no disfrutó de los de la gran diosa que, como Jacintotropos, se hace cargo de Jacinto.

Jacinto, a quien E. Rohde²⁵ tomó por un dios antiguo que mora bajo tierra,²⁶ es en realidad una figura muy próxima a Dioniso. Esto parece desprenderse también del carácter ambiguo de la fiesta de las Jacintias, que, al igual que las Antesterias, alternan durante tres días gravedad y diversión. También es digno de reseñar que el nombre de su hermana, que se ha equiparado con Core (véase *supra*), aparece de nuevo en el

nombre de una hermana de Anfiarao.²⁷ Y, así, también en la fiesta laconia de las Jacintias se «coronaban con hiedra, según el rito báquico».²⁸ Pero las Jacintias eran fiestas dedicadas a Apolo, y volvemos a encontrar una estrecha relación entre Apolo y Jacinto en Tarento, donde también se enseñaba la tumba de Jacinto y cuyo morador era incluso designado con el nombre de Apolo Jacinto.²⁹

Hoy se da por hecho que el origen de tales vínculos entre los cultos se debe a procesos meramente externos. Jacinto, en su calidad de poseedor primero de la sede del culto, no habría tenido que ceder su puesto enteramente al intruso Apolo, pero sí hubo de adoptar una posición subordinada a aquel. En el caso de Delfos, donde Apolo no estaba menos hermanado con Dioniso, que tanto recuerda a Jacinto, se invertía la explicación: aquí sería Apolo el primer propietario que solo debido a su inteligencia se adaptó pacíficamente al fiero advenedizo, Dioniso.³⁰ Alguna vez habrá que preguntarse si las premisas de esta y de parecidas hipótesis no son excesivamente primitivas y superficiales. Sin duda, no se habrían formulado con tanta seguridad de no contar con el patrón de la característica suplantación y absorción de los cultos paganos por los victoriosos cristianos. Pues ¿dónde encontramos en la tradición griega algún indicio de que un dios tratase de suplantar o de expulsar a otro? ¿Y no digamos a Apolo, cuyas sentencias, emitidas en Delfos, exigían el respeto de los viejos cultos! Y ¿acaso la santidad del lugar en el que se veneraba a un dios habría tenido tan poco que ver con su esencia como para que cualquier otro que irrumpiera en la región pudiera ocupar su sede, solo por haber sido declarada lugar de culto, sujeto a ciertas normas festivas? Esto recuerda excesivamente a la visión cristiana y moderna de la deidad no vinculada a lugar o época

alguna. ¿No podríamos preguntarnos si Apolo no habría deseado esta unión por otros motivos que no fueran ansia de ganancia o mero cálculo? Quizá por una necesidad intrínseca de añadir algo a su propia esfera mediante la vecindad del otro — ¡precisamente de *ese* otro!—, y mostrarle al mundo que solo los dos juntos encarnan la verdad completa.

En Amiclas, Apolo se unió al dios que remeda a Dioniso con tal firmeza que se sospechaba que ese Jacinto debía de poseer ciertos rasgos del ser apolíneo. En Delfos, Apolo no solo toleraba a Dioniso. Podría decirse que las Tíades ejecutaban sus danzas en el Parnaso para los dos, Dioniso y Apolo.³¹ De Tía, que sirvió primero a Dioniso y a quien deben su nombre las Tíades, se decía que era hija del autóctono Castalio y que con ella Apolo concibió a Delfo, el epónimo de Delfos.³² El himno de Filodamo de Escarfea da cuenta de la parte que tenía Dioniso en la fiesta de las Pitias. Y ya Agamenón habría ofrecido sacrificios a Dioniso en el santuario de Apolo.³³

No es probable que tales uniones fueran consecuencia de encuentros externos o de una equiparación forzada. Quien quiera ir más allá de las hipótesis simplificadoras, deberá reparar forzosamente en el sentido que tiene una comunión entre Apolo y un dios del cariz de Dioniso.

El reino de lo olímpico se alza sobre el abismo de lo terrenal, cuyo poder omnímodo lo quiebra. Pero la estirpe de sus dioses emana de esas profundidades y no se empeña en negar su oscuro origen. No *sería* si no existiera la eterna noche ante la cual se inclina el propio dios,³⁴ y el regazo materno, fuente del Ser y de todos los elementos, con todas las fuerzas que lo protegen. A pesar de que todo lo oscuro, lo bondadoso que envuelve y lo que insta, perentorio, todo lo que da vida y la quita, va más allá de sí mismo en la transmutación olímpica, es cierto que la luz y el

espíritu que allí habitan han de contar con lo siniestro y las honduras maternas, fundamento de todo lo que es. En Apolo se reúne todo el brillo de lo olímpico y se enfrenta a los reinos del eterno transmutarse y perecer. Apolo y Dioniso, el ebrio conductor del séquito que habita el orbe: tal sería el ámbito del mundo. Con ello, la duplicidad dionisiaca de lo terrenal se acogería a una nueva duplicidad, más alta: entraría en el eterno contraste entre la vida que gira, interminable, y el espíritu sereno que contempla la lejanía.

Esto es lo que expresaría una unión no meramente externa de Apolo con Dioniso. Y si el vínculo se ha establecido realmente, ¿habría de deberse a una burda casualidad? Acaso no es más razonable creer que Apolo y Dioniso se habrían atraído y buscado, que Apolo habría deseado ese estrecho vínculo con el misterioso hermano porque sus reinos están unidos por un lazo eterno a pesar de su craso contraste?

¡Con ello, la religión griega habría alcanzado su cima más excelsa como consagración del Ser objetivo!

19. OBSERVACIÓN FINAL SOBRE LA TRAGEDIA

La grandeza de la idea de Dioniso pervive en la tragedia. No analizaremos aquí su evolución histórica. Pero sí habremos de formular la pregunta clave: ¿qué significa que la tragedia haya podido desarrollarse en el seno del culto a Dioniso hasta alcanzar su forma histórica universal?

Lo que solemos llamar *lo trágico* no es característico de la tragedia. Su contenido, el mito heroico, es en sí mismo trágico. Pero, sin duda, lo trágico aparece en la nueva creación de un modo tan desgarrador debido a la inmediatez de la representación, que sigue siendo posible considerarlo como un rasgo propio. Y esta inmediatez dramática a través de la cual la vida del mito es ensalzada hasta un grandioso renacimiento, tras surgir en la épica y en los cantos corales, es la que se da a conocer en el espíritu dionisiaco y en su indecible excitación. No es el sufrimiento o la nostalgia lo que desde aquella habla al alma humana, sino la *verdad universal* de Dioniso, el fenómeno originario de la duplicidad, la lejanía cuasi tangible, el sobrecogedor encuentro con lo irrecuperable, la fraternal unión de vida y muerte. Esta duplicidad tiene su símbolo en la máscara.

Cierto que hay otras danzas de enmascarados, y sigue habiéndolas hoy. Pero lo que allí solo se queda en intuición e insinuación, surge de las profundidades en las que reina Dioniso como realidad. Aquí no asistimos únicamente a la fantasmal presencia de seres demoníacos pertenecientes al ámbito de la vegetación y la muerte. Toda la magnificencia de lo periclitado, lo sofocado, aparece con una cercanía avasalladora, al tiempo que se pierde en lo infinito. El portador de la máscara se ve arrebatado por la excelsitud y dignidad de aquellos que ya no son. Él es él y, sin embargo, otro. La locura lo ha rozado, algo

del secreto del dios frenético, del espíritu del ser bifronte que habita en la máscara y cuyo último retoño es el actor.

Ese espíritu de la demencia, en el que el milagro de la presencia inmediata se convierte en acontecimiento, fue el que insufló nueva vida al mito trágico y el que lo dejó regresar en una forma que mostraba su gravedad y su magnificencia con un énfasis mayor que los que lo precedieron. Así, Dioniso se apareció en su tiempo también en el mundo espiritual de lo griego, y su venida fue tan portentosa que aún hoy nos sobrecoge.

NOTAS

I. MITO Y CULTO

- [1](#) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, Basilea, 1956, págs. 159ss.
- [2](#) *Ibid.*, vol. I, pág. 10.
- [3](#) *Ibid.*, vol. I, pág. 35.
- [4](#) *Ibid.*, vol. I, pág. 17.
- [5](#) *Ibid.*, vol. I, pág. 9.
- [6](#) Rudolf Otto, *Das Heilige*, Gotinga, 1917.
- [7](#) Cf., también, Karl Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tubinga, 1933.
- [8](#) Cf. la costumbre de las Targelias y otras afines en Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*³, Cambridge, 1922, págs. 95ss., y Martin P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, págs. 105ss.
- [9](#) M. P. Nilsson.
- [10](#) Para una descripción detallada, véase George T. Basden, *Among the Ibos of Nigeria*, Londres, 1921, págs. 232ss.
- [11](#) Paus. 9.22.1.
- [12](#) M. P. Nilsson, *op. cit.*, págs. 392s.
- [13](#) Hom. *Il.* 6. 130ss.
- [14](#) Percy A. Talbot, *Some Nigerian Fertility Cults*, Oxford, 1927, págs. 47s.
- [15](#) Véase, en particular, George A. Dorsey, *The Arapahoe Sundance*, Field Columbian Museum 75, Anthropological Series, vol. IV, Chicago, 1903; Washington Matthews, *The Mountain Chant: A Navajo Ceremony*, U. S. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, 1887, págs. 379ss. Existen muchos otros informes que aún precisan de una interpretación razonable.
- [16](#) Friedrich Schelling, «Philosophie der Mythologie», en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1857, vol. II, parte II, pág. 137.

II. DIONISO

1. Advertencia

- [1](#) Georg Hegel, «Phänomenologie des Geistes», Prólogo al vol. II de *Sämtliche Werke*, H. Glockner (ed.), Stuttgart, 1927.

2. La patria del culto dionisiaco

- [1](#) Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*², Lund, 1927, págs. 396ss.
- [2](#) U. Wilamowitz, *op. cit.*, vol. II, pág. 61.
- [3](#) Th. 2.15.

- [4](#) Ludwig A. Deubner, «Dionysos und die Anthesterien», *JDAI* 42 (1927), pág. 189; véase también su *Attische Feste...*, Berlín, 1932, págs. 122s.
- [5](#) Véase *infra*, capítulo 18, pág. 226.
- [6](#) Véase L. A. Deubner, *Attische Feste...*, *op. cit.*, pág. 122.
- [7](#) Hdt. 1.150.
- [8](#) U. Wilamowitz, *op. cit.*, vol. II, pág. 60, n. 3.
- [9](#) Karl O. Müller, *Kleine deutsche Schriften*, Breslau, 1847-1848, vol. II, págs. 28ss. Su comentario se publicó en 1825.
- [10](#) Johann H. Voss, *Antisymbolik*, Stuttgart, 1824-1826.
- [11](#) Hom. *Od.* 9.196ss.
- [12](#) Hes. *Fr.* 120.
- [13](#) E. *Cyc.* 141ss.
- [14](#) Hes. *Th.* 941.
- [15](#) Hes. *Op.* 614.
- [16](#) Hom. *Il.* 6.132.
- [17](#) Hom. *Od.* 24.73ss.
- [18](#) Nonn. *D.* 19.120ss.
- [19](#) Véase Pi. *P.* 3.9s. y 32s.; Pherecyd. fr. 8; Paus. 2.26.6.
- [20](#) Plu. *Thes.* 20.
- [21](#) Paus. 10.4.2.
- [22](#) Erwin Rohde, *Psyche*¹⁰, Tubinga, 1925, vol. II, págs. 5ss. y 23ss. [*Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. de W. Roces, F. C. E., 1992.]
- [23](#) Adolf Rapp, *Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien*, Programm des Karls-Gymnasiums, Stuttgart, 1882.
- [24](#) En lo que se refiere a estos tracios de la Grecia central, véase también U. Wilamowitz, *op. cit.*, vol. I, pág. 52.
- [25](#) Otto Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Múnich, 1906, vol. I, pág. 1410.
- [26](#) Véase, por ejemplo, U. Wilamowitz, *op. cit.*, vol. II, pág. 60.
- [27](#) Cf., por ejemplo, S. *Ant.* 956s.
- [28](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.35.
- [29](#) K. O. Müller, *op. cit.*, vol. II, pág. 27.
- [30](#) D. S. 3.64.
- [31](#) U. Wilamowitz, *op. cit.*, vol. II, pág. 61.
- [32](#) Véase Enno Littmann, «Lydian Inscriptions», *American Society for the Excavations of Sardis*, VI, 1 (Leiden, 1916), págs. 38s.
- [33](#) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Pindaros*, Berlín, 1922, pág. 45.
- [34](#) Véase también M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion...*, *op. cit.*, pág. 500.
- [35](#) Véase *h. Hom.* 34.8; Pi. *Fr.* 247.
- [36](#) Véase L. Malten, «Der Raub der Kore», *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909), págs. 285ss.
- [37](#) Véase *h. Hom. Cer.* 17. La interpretación al uso me parece correcta, a pesar de las críticas de Malten.
- [38](#) Paul W. Kretschmer, «Semele und Dionysos», *Aus der Anomia, Archäologische Beiträge Carl Robert dargebracht*, Berlín, 1890, págs. 22ss.

[39](#) *Ath. Mitt.* 14 (1889), lám. 1.

[40](#) *S. Ant.* 1131.

[41](#) *E. Ba.* 556.

[42](#) *Serv. Verg. Aen.* 6.805 ms. D; cf. *Schol. Pers. prol.* 2; y, asimismo, *Schol. Soph. Ant.* 1131.

[43](#) *St. Byz.*, *Hsch.*, *Schol. Il.*

[44](#) Véase L. Malten, *op. cit.*, págs. 288s.

[45](#) *S. Ant.* 1115ss.

[46](#) Cf. *Hdt.* 3.97: Αἰθίοπες οἱ πρόσουροι Αἰγύπτῳ... οἱ περὶ τε Νύσῃν τὴν ἱρὴν κατοίκηνται, καὶ τῷ Διονύσῳ ἀνάγουσι τὰς ὀρτάς.

[47](#) *D. S.* 3.65.

[48](#) *h. Hom.*: τηλοῦ Φοινίκης σχεδὸν Αἰγύπτῳ ῥοάων.

[49](#) *A. R.* 2.1217.

[50](#) *X. Cyn.* 11.1; véase también *Plin. HN* 5.74.

[51](#) Véase también L. A. Deubner, «Dionysos und die Anthesterien», *op. cit.*, pág. 192, y su *Attische Feste...*, *op. cit.*, pág. 102.

[52](#) Así, por ejemplo, Otto Kern, *Realenzyklopedie*, 5, s. v. *Dionysos*, col. 1020s.; véase también L. A. Deubner. La hipótesis, enteramente arbitraria, de Nilsson sobre el significado y origen de la costumbre puede ser omitida: M. P. Nilsson, «Die Prozessionstypen im griechischen Kult», *JDAI* 31 (1916), pág. 334.

[53](#) U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 61.

[54](#) *Paus.* 3.24.3.

[55](#) *Plu. Is. et Os.* 35.

[56](#) Véase L. A. Deubner, *op. cit.*

[57](#) U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 61, n. 2.

3. El hijo de Zeus y Sémele

[1](#) *Pi. P.* 3.86ss.

[2](#) *Pi. O.* 2.24ss.

[3](#) Véase, sobre ellas, U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. I, págs. 407ss.

[4](#) *Pi. P.* 3.86ss.

[5](#) *Theoc.* 26.1ss.

[6](#) *E. Ba.* 680ss.

[7](#) Otto Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlín, 1900, n.º 215.

[8](#) *CIL*, XIII.8244.

[9](#) *E. Ba.* 6ss.

[10](#) *Aristides I*, p. 72 Keil.

[11](#) Véase *Fouilles de Delphes*, Théophile Homolle (ed.), París, 1929, vol. III, 1, pág. 195, y el comentario de Émile Bourguet, págs. 196ss.

[12](#) *E. Ba.* 11.

[13](#) *Schol. Ar. Ra.* 479.

- [14](#) W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*², Leipzig, 1900, vol. II, pág. 615.
- [15](#) *h. Orf.* 44.
- [16](#) Plu. *Quaest. Graec.* 12.
- [17](#) Ernst Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*³, Leipzig, 1942, vol. VI, pág. 206.
- [18](#) Paus. 2.37.5.
- [19](#) Paus. 2.31.2.
- [20](#) Pi. *Fr.* 75.
- [21](#) Theoc. 26.
- [22](#) O. Kern, *Die Inschriften...*, *op. cit.*, pág. 214.
- [23](#) P. W. Kretschmer, «Semele und Dionysos», *op. cit.*, págs. 18ss.
- [24](#) M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion...*, *op. cit.*, págs. 495ss.
- [25](#) U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 61.
- [26](#) Apollod. en Lyd. *Mens.* 4.51.
- [27](#) D. S. 3.62.
- [28](#) Hom. *Il.* 14.323.
- [29](#) Hes. *Th.* 940ss.
- [30](#) Pi. *P.* 3.99.
- [31](#) Véase Apollod. *Bibliotheca* 3.38; D. S. 4.25; Ch. *Fr.* 13 (*FHG* 3.639.13); en el Manuscrito de Moscú se lee: «Sémele, que es llamada Tione».
- [32](#) E. *Ba.* 10; *Fouilles de Delphes*, *op. cit.*, vol. III, 1, pág. 195; véase también Émile Bourguet, *op. cit.*, pág. 200, quien cita a H. Usener, «Ein Epigramm von Knidos», *Rhein. Mus.* 29 (1874), págs. 35 y 49, y *Götternamen*³, Fráncfort del Meno, 1948, pág. 287, n. 12; véase también *Schol. E. Ph.* 1752, donde el σηκός ἄβατος situado en las montañas es llamado τάφος της Σεμέλης, «la tumba de Sémele».
- [33](#) Véase Pi. *Fr.* 85; Herod. 2.146; E. *Ba.* 94ss.; Apollod. *Bibliotheca* 3.27, entre otros.
- [34](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.28; Ov. *Met.* 6.485; Paus. 3.24.4, entre otros.
- [35](#) Paus. 3.23.8; 3.24.4; 3.26.1,4; 4.24.4.
- [36](#) Véase Myrsil. *FHG* 4, p. 459.
- [37](#) Hom. *Od.* 5.333.
- [38](#) Paus. 3.24.4.
- [39](#) Véase Hom. *Il.* 18.39ss.; Hes. *Th.* 240ss.; Apollod. *Bibliotheca* 1.11s.
- [40](#) U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. I, págs. 216s.

4. Los mitos de su epifanía

- [1](#) Friedrich G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, Gotinga, 1857-1859, vol. I, pág. 445.
- [2](#) E. Rohde, *op. cit.*, vol. II, pág. 41.
- [3](#) Salustio II: Περὶ Θεῶν 4.
- [4](#) Véase, en particular, E. *Ba.*
- [5](#) Theoc. 26.

- [6](#) Hom. *Il.* 6.130ss.
- [7](#) También lo afirma U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 60.
- [8](#) Véase el capítulo 14.
- [9](#) Véase la pág. 117.
- [10](#) *Schol. T. Ilias* 14.319.
- [11](#) Plu. *Quaest. Graec.* 38; *Symp.* 8 *prae*f.
- [12](#) F. G. Welcker, *op. cit.*

5. El dios que viene

- [1](#) Plu. *Symp.* 8 *prae*f.
- [2](#) Véase la pág. 89.
- [3](#) *h. Orf.* 53.
- [4](#) Plu. *Quaest. Graec.* 36: αἱ τῶν Ἡλείων γυναῖκες; χφ. Πλυ. Δε μυλ. αἰρ. 15· αἱ περὶ τὸν... Διόνυσον γυναῖκες, ἄς... ἑκκαίδεκα καλοῦσιν.
- [5](#) Véase M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 275; L. A. Deubner, *Attische Feste...*, *op. cit.*, pág. 126.
- [6](#) Σμελὴν ἱακχε πλουτοδότα: *Schol. Ar. Ra.* 479.
- [7](#) αἱ τῷ Διονύσῳ ἱερωμέναι γυναῖκες: Harp.
- [8](#) *Contr. Neaer.* 73ss.; Hsch., entre otros.
- [9](#) Véase E. Buschor, «Ein choregisches Denkmal», *Ath. Mitt.* 53 (1928), pág. 101.
- [10](#) Plu. *Is. et Os.* 35.
- [11](#) *Ibid.* Véase también el cap. 17, *infra*.
- [12](#) *S. Ant.* 1216.
- [13](#) *A. Eu.* 22.
- [14](#) Véase la págs. 71-72.
- [15](#) *h. Orf.* 53.
- [16](#) S. Saridakis, F. Hiller y v. Gaertringen, «Inscripfen von Rhodos», *JÖAI* 7 (1904), pág. 92; también se ha publicado en *Rev. Arch.* 4 (1904), pág. 459.
- [17](#) Véase también *h. Orf.* 52.3. No mencionaremos aquí la tradición órfica del aya Hipta y del Dioniso que se confunde con Sabacio; cf. O. Kern, *Orphica Fragmenta*, Berlín, 1922, págs. 222s.
- [18](#) *S. Ant.* 1146ss.
- [19](#) Véase M. P. Nilsson, «Die Prozessionstypen im griechischen Kult», *op. cit.*, pág. 315.
- [20](#) Paus. 2.7.5.
- [21](#) Véase M. P. Nilsson.
- [22](#) Véase Plu. *Ant.* 24; *Vell. Pat.* 2.82.
- [23](#) Véase M. P. Nilsson, *op. cit.*, págs. 333ss.; L. A. Deubner, «Dionysos und die Anth-esterien», *op. cit.*, págs. 174ss.
- [24](#) Paus. 1.29.2; Philostr. *VS* 2.1.3.
- [25](#) Véase L. A. Deubner, *Attische Feste...*, *op. cit.*, págs. 177ss., pero cf. Walter Wrede, «Der Maskengott», *Ath. Mitt.* 53 (1928), págs. 95s.

[26](#) Arist. *Ath. Pol.* 3.5.

[27](#) *Contr. Neaer.* 73; cf. Hsch.: Διονύσω γάμος.

[28](#) Así, por ejemplo, L. A. Deubner.

[29](#) Hdt. 1.181s.

[30](#) U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 76.

[31](#) O. Gruppe, *op. cit.*, pág. 865.

6. El símbolo de la máscara

[1](#) Véase *infra*, págs. 112-113.

[2](#) August Frickenhaus, *Lenäenvasen*, Berliner Winckelmannsprogramm, Berlín, 1912, pág. 72.

[3](#) A. Frickenhaus, *op. cit.*, n.º 23.

[4](#) Véase E. *Ph.* 651, y los escolios; E. *Fr.* 203.

[5](#) A. Frickenhaus, *op. cit.*, n.º 1.

[6](#) Véase Frickenhaus, *op. cit.*, pág. 17.

[7](#) Plu. *Symp.* 5.3.1.

[8](#) Véase también Paus. 2.2.7; O. Kern, *Die Inschriften...*, pág. 215; Hsch., Endendroj, entre otros.

[9](#) Paus. 8.15.3.

[10](#) W. Wrede, «Der Maskengott», *op. cit.*, págs. 89ss.

[11](#) Paus. 10.19.3.

[12](#) Ath. 3.78c.

[13](#) Ath. 12.533c.

[14](#) W. Wrede, «Der Maskengott», *op. cit.*, págs. 66ss.

[15](#) *Ibid.*, págs. 75s.

[16](#) Véase Ernst Tabeling, *Mater Larum*, Fráncfort del Meno 1932, págs. 19ss.

[17](#) Adolf Furtwängler, en Wilhelm H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1886-1890, vol. I, págs. 1.704s.

7. Algarabía y silencio

[1](#) Véase Pratinas *Fr.* 1; A. *Eu.* 24; Pi. *Fr.* 75 Βρόμιον ὃν τ' Ἐριβρόαν τε βροτοῖκαλέομεν.

[2](#) *h. Hom.* 7.56; cf. Anacr. *Fr.* 11, Bergk⁴: ἐρίβρομον Δεύυσον.

[3](#) *h. Hom.* 26.10.

[4](#) Εριβόας, véase *supra*.

[5](#) Ov. *Met.* 4.391ss.

[6](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.38.

[7](#) Philostr. *Im.* 1.19.

[8](#) Nonn. *D.* 24, 151ss.

[9](#) Hor. *Carm.* 3.25.8ss.

[10](#) Catul. 64.60.

[11](#) Véase Adolf Kiessling y Richard Heinze (eds.), 7.^a edición de Hor. *Carm.* 3.25.8.

[12](#) Véase, por ejemplo, Suidas: βάκχης τρόπον ἐπὶ τῶν ἀεὶ στυγνῶν καὶ σιωπηλῶν παρόσον αἱ βάκχαι σιωπῶσιν.

[13](#) A. *Fr.* 57.

8. El mundo encantado

[1](#) Nonn. *D.* 8.27ss.

[2](#) E. *Ba.* 141.

[3](#) Pl. *Ion* 534a.

[4](#) *Ibid.* 764ss.

[5](#) *Ibid.* 695ss.

[6](#) *Ibid.* 755ss.

[7](#) *Ibid.* 743.

[8](#) *Ibid.* 1109; cf. Hor. *Carm.* 3.25.15; con respecto a las Ménades que utilizan troncos arrancados como tirsos, véase Wilhelm Klein, *Die griechischen Vasen mit Mesitersignaturen*², Viena, 1887, pág. 137.

[9](#) *h. Hom.* 7; algo similar ocurre en el barco que lleva al niño Dioniso hasta Eubea en un arca, como refiere Opp. *C.* 4.261s.

[10](#) Plu. *Quaest. Graec.* 38, Ael. *VH* 3.42; Ant. Lib. 10.

[11](#) E. *Ba.* 443ss.

[12](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.35.

[13](#) E. *Ba.* 616ss.

[14](#) E. *Ba.* 298ss.

[15](#) Plu. *Symp.* 7.10.2.

[16](#) A. en *Schol. A. R.* 1.636.

[17](#) D. S. 3.66.

[18](#) Paus. 6.26.1; véase también Theopomp. en Ath. 1.34a.

[19](#) Plin. *HN* 2.231; véase también 31.16.

[20](#) Paus. 6.26.2.

[21](#) St. Byz.: Νόξος.

[22](#) Prop. 3.17.27.

[23](#) Cf. Sen. *Oed.* 491.

[24](#) E. *Ph.* 229.

[25](#) Véase también *Schol. S. Ant.* 1133.

[26](#) S. *Thyes Fr.* 234.

[27](#) *Schol. Il.* 13.21T.

- [28](#) Euph. *Fr.* 118 Scheidweiler, *Euphorionis Fragmenta*, Bonn, 1908.
- [29](#) ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στόχυν: Hippol. *Haer.* 5.8.
- [30](#) Véase Ferdinand Noack, *Eleusis*, Berlín, 1927, pág. 233.
- [31](#) P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, París, 1914, pág. 434.
- [32](#) Véase W. Matthews, *op. cit.*, págs. 379ss., danza 9.
- [33](#) Véase A. Frickenhaus, *op. cit.*, pág. 72; L. A. Deubner, *Attische Feste...*, *op. cit.*, págs. 127ss. No puede tener razón cuando las relaciona de nuevo con las Leneas, como hizo Frickenhaus.
- [34](#) Véase Phanod. en Ath. 11.465a; véase también pág. 98, *supra*.
- [35](#) Véase *Contr. Neaer.* 73ss.
- [36](#) M. P. Nilsson, «Die Prozessionstypen im griechischen kult», *op. cit.*, pág. 329; véase también E. Buschor, «Ein choregisches Denkmal», *op. cit.*, pág. 100.
- [37](#) Ar. *Ach.* 1000s., además de los escolios; Ael. *VH* 2.41; Ath. 10.437c.
- [38](#) Phanod. en Ath. 10.437c.
- [39](#) Véase *h. Hom.* 26; Pherecyd. *Fr.* 46.
- [40](#) Hom. *Il.* 6.132; cf. Tyrt. *Fr.* 1; S. *OC* 678ss.: **θεαῖς... τιθῆναι**; *h. Orf.* 30.9, 52.8, 53.6; una tragedia de Esquilo llevaba el título **Διονύσου τροφοί**.
- [41](#) Véase Buschor sobre Furtwängler-Reichhold, lám. 169, págs. 363ss.
- [42](#) S. *OT* 1105.
- [43](#) E. *Ba.* 754.
- [44](#) Nonn. *D.* 45.294ss.
- [45](#) E. *Ba.* 699s.
- [46](#) Nonn. *D.* 14.361, 24.130, 45.305.

9. La locura sombría

- [1](#) Hom. *Il.* 6.132.
- [2](#) Plu. *Quaest. Graec.* 38.
- [3](#) Paus. 2.20.3; 2.22.1.
- [4](#) Kern, *op. cit.*, n.º 215.
- [5](#) Véase Ernst Maass, «Die Erigone des Sophokles», *Philologus* 77 (1921), págs. 1ss.
- [6](#) *Cert. Hom.* 237s.
- [7](#) Paus. 8.23.1.
- [8](#) Cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, págs. 299s.
- [9](#) Véase Plu. *Quaest. Graec.* 38, Ael. *VH* 3.42; Ant. Lib. 10 a partir de Nicandro y Corina.
- [10](#) F. G. Welcker, *op. cit.*, vol. I, págs. 445s.
- [11](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.37, 2.28. Véase también Nonn. *D.* 47.484ss.
- [12](#) Nonn. *D.* 48.917ss.
- [13](#) Nonn. *D.* 9.29ss.

- [14](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.28.
- [15](#) Lyc. 229, así como los escolios.
- [16](#) Ael. *VH* 3.42.
- [17](#) Porph. *Abst.* 2.55.
- [18](#) *Ibid.*
- [19](#) Ael. *NA* 12.34.
- [20](#) M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 308.
- [21](#) Véase el *Tereus* de Sófocles, y Carl Robert, *Bild und Lied: Archäologische Beiträge zur Geschichte der griechischen Heldensage*, Berlín, 1881, vol. I, págs. 154ss.
- [22](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.195.
- [23](#) Ov. *Met.* 6.687ss.; cf. Acc. *trag.* 642.
- [24](#) Theoc. 26.
- [25](#) E. *Ba.* 725ss.
- [26](#) Catul. 64.257; Lucian. *Bacch.* 2; Nonn. *D.* 43.40ss.; *Schol. Ar. Ra.* 357.
- [27](#) E. *Or.* 1492.
- [28](#) Stat. *Theb.* 4.660.
- [29](#) E. *Ba.* 1189s.
- [30](#) *Ibid.* 138s.
- [31](#) *Ibid.* 731.
- [32](#) En lo tocante a este punto, véase Dilthey, *Arch. Zeit.* 31, pág. 81; Knapp, *Arch. Zeit.* 36, págs. 145ss.
- [33](#) *Mon. d. Ist.* 10.23.
- [34](#) E. *Ba.* 137.
- [35](#) Cf. A. R. 1.636: θητιάδες ὠμοβόροι; Lucian. *Bacch.* 2: ὠμοφάγοι; *Schol. Ar. Ra.* 357, etc.
- [36](#) Plu. *Them.* 13; *Pel.* 21; *Arist.* 9.
- [37](#) Cf. Hdt. 5.92.2; A. *Ag.* 827; *Anth. Pal.* 6.237.
- [38](#) Hom. *Il.* 24.207.
- [39](#) Véase también el conocidísimo pasaje de Hom. *Il.* 4.35.
- [40](#) Opp. *C.* 3.79; 4.305ss.
- [41](#) Dilthey, *op. cit.*, págs. 78ss.
- [42](#) D. *S.* 4.5.
- [43](#) Plu. *De E.* 9; cf. F. G. Welcker, *op. cit.*, vol. II, pág. 575.
- [44](#) E. *Ba.* 1071.
- [45](#) Véase Hor. *Carm.* 2.19.23.
- [46](#) Ant. Lib. 10.
- [47](#) Nonn. *D.* 6.169ss.
- [48](#) *Ibid.* 40.38ss.; 36.291ss.
- [49](#) Ath. 3.78c; Paus. 2.2.5; 2.7.6. Cf. Plu. *De cohib. ira* 13.
- [50](#) Philostr. *Im.* 1.19.
- [51](#) Cf. Opp. *C.* 3.80, entre otros.
- [52](#) Ath. 2.38e; pero véase también Corn. 30.
- [53](#) Véase R. Heinze sobre Hor. *Carm.* 2.19.21.

- [54](#) Euph. (p. 30, Scheidweiler).
- [55](#) O. Kern, *RE* 5.1041.
- [56](#) Cf. U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. I, pág. 146.
- [57](#) Véase Verg. *G.* 3.264; Ov. *Met.* 3.667; 4.25; Prop. 3.17.8; Pers. 1.101, junto con el escolio.
- [58](#) Véase la edición de Alexander W. Mair de la *Cynegetica* de Opiano, Londres, 1928, 3.84.
- [59](#) Hom. *Il.* 14.325.
- [60](#) Hes. *Op.* 614; Pi. *Fr.* 153.29.
- [61](#) *Schol. Ar. Ra.* 479.
- [62](#) Hsch.
- [63](#) Ael. *VH* 12.34.
- [64](#) Plu. *Them.* 13; Plu. *De cohib. ira* 13; Ὀμᾶειος; Porph. *Abst.* 2.55; *b. Orf.* 30.5, 52.7.
- [65](#) *b. Orf.* 45.3.
- [66](#) Plu. *Them.* 13, entre otros.
- [67](#) Porph. *Abst.* 2.55.
- [68](#) Hes. *Th.* 311.
- [69](#) *Ibid.* 300.
- [70](#) Filócoro en Ath. 2.38c.
- [71](#) *Schol. E. Ph.* 1031, seguramente según la *Antígona* de Eurípides; cf. 934.
- [72](#) *E. Ph.* 810.
- [73](#) Véase *Schol. E. Ph.* 45.
- [74](#) En Atenas, y en el contexto de las Apaturias: *Schol. Ar. Ach.* 146; cf. Suidas: μελαναγίδα Διόνυσου; en *Hermione*: Paus. 2.35.1.
- [75](#) A. *Th.* 699.
- [76](#) A. *Eu.* 500.
- [77](#) Véase también Nonn. *D.* 44.277.
- [78](#) Paus. 8.34.1.
- [79](#) E. *Ba.* 977ss.
- [80](#) E. *HF* 499.
- [81](#) E. *Hec.* 1077.
- [82](#) Dilthey, *op. cit.*, 31.
- [83](#) D. S. 4.25; Apollod. *Bibliotheca* 3.38; Paus. 2.31.2, 2.37.5; Plu. *De sera* 22; *Schol. Ar. Ra.* 330; Clem. Al. *Protr.*, p. 29P.
- [84](#) πλουτοδότης; *Schol. Ar. Ra.* 479.
- [85](#) Hes. *Op.* 126; véase asimismo el *b. Orf.* 73 en relación con el demonio que envía tanto bendiciones como desdichas, y que también se llama πλουτοδότης; E. Diehl, *op. cit.*, vol. VI, pág. 199.
- [86](#) Plu. *Quaest. Rom.* 112: ὦν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται; Plu. *Symp.* 4.6.10 Serv. *Aen.* 4.303.
- [87](#) Paus. 1.40.60; Plu. *De E.* 9; Ov. *Met.* 4.15; Νυκτερινός; Plu. *Symp.* 6.7.2.
- [88](#) E. Rohde, *op. cit.*, vol. II, pág. 13, nota; pág. 45, nota.
- [89](#) Heraclit. *Fr.* 15; Diels, *Vorsokratiker*.
- [90](#) Véase U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 209, nota 2.

- [91](#) Cf. Str. 10.468: Βάκχαί Ληναί τε καὶ Θυιαί, etc.; Heraclit. *Fr.* 14 (Diels); Theoc. 26; y el festival dionisiaco de las Leneas: M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 275, nota 2.
- [92](#) H. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 273.
- [93](#) L. A. Deubner, «Dionysos und die Anthesterien», *op. cit.*, pág. 189.
- [94](#) Th. 2.15.4.
- [95](#) Véase M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, págs. 271s.
- [96](#) Plu. *Quaest. Graec.* 38.
- [97](#) Plu. *Symp.* 8 *praef.*
- [98](#) Νεκύσια: Hsch.
- [99](#) Véase M. P. Nilsson.
- [100](#) Apollod. *Bibliotheca* 2.29.
- [101](#) En cuanto a esta posibilidad, véase M. P. Nilsson.

10. Teorías modernas

- [1](#) K. O. Müller, *op. cit.*, vol. II, págs. 28ss.
- [2](#) K. O. Müller, *Handbuch der Archäologie der Kunst*³, Breslau, 1848, pág. 594.
- [3](#) E. Rohde, *op. cit.*, vol. II, pág. 6, nota 2.
- [4](#) K. O. Müller, *Handbuch der Archäologie der Kunst*, *op. cit.*
- [5](#) E. Rohde, *op. cit.*, vol. II.
- [6](#) Voigt, W. Roscher, *op. cit.*, s. v. *Dionysos*.
- [7](#) A. Rapp, *Ibid.*, s. v. *Mainades*.
- [8](#) Véase, por ejemplo, M. P. Nilsson, *History of Greek Religion*, Oxford, 1925, págs. 205s.
- [9](#) A. Rapp, *op. cit.*
- [10](#) Por ejemplo, las de L. Weniger, *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906), págs. 234ss.
- [11](#) Voigt, W. Roscher, *op. cit.*, vol. I, 1059.
- [12](#) Plu. *Quaest. Graec.* 36.
- [13](#) M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 292.
- [14](#) Véase O. Kern, *Orphica Fragmenta*, *op. cit.*, págs. 210ss.
- [15](#) Phot. s. v. **νεβρίζειν**.
- [16](#) Voigt, W. Roscher, *op. cit.*, vol. I, 1037.
- [17](#) E. *Cret.*, en H. von Arnim, *Supplementum Euripideum*, Bonn, 1913, pág. 25. Véase también el ὠμοφάγιον de la inscripción de Mileto en U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 372, nota.
- [18](#) U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 68.

11. El dios demente

- [1](#) E. *Ba.* 114ss.
- [2](#) Véase Ael. *VH* 3.42.
- [3](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.28.
- [4](#) Nonn. *D.* 45.47ss.; cf. 34.353ss.
- [5](#) Véase D. S. 4.3.
- [6](#) Véase, por ejemplo, el *b. Hom.* 26.7; S. *OC* 680.
- [7](#) *b. Hom.* 26.7ss.
- [8](#) Plu. *De mul. vir.* 13.
- [9](#) *Schol. Lyc.* 1237.
- [10](#) Plu. *Quaest. Graec.* 36.
- [11](#) Hsch.
- [12](#) H. von Arnim, *op. cit.*, pág. 47.
- [13](#) E. *Ba.* 145ss.
- [14](#) *Ibid.* 240.
- [15](#) *Ibid.* 135ss.
- [16](#) Opp. C. 4.280ss.
- [17](#) Véase la reproducción en J. Harrison, *op. cit.*
- [18](#) Véase la pág. 142.
- [19](#) Clem. Al. *Protr.*, p. 11P.
- [20](#) Véase asimismo Plu. *De cobib. ira* 13.
- [21](#) *b. Orf.* 46.5; cf. Stat. *Theb.* 5.92 *insano... thyias rapta deo.*
- [22](#) E. *Cyc.* 3; Pl. *Lg.* 2.672b; Euph. *Fr.* 13 Scheidweiler; Apollod. *Bibliotheca* 3.33. Según Nono, que nos da la misma información en *D.* 32.88ss., y que nos describe su locura en 35.270ss., es curado por la propia Hera por medio de su leche: 35.314ss.
- [23](#) Pl. *Symp.* 218b.
- [24](#) Anaximandro, en Diels, *op. cit.*, vol. I, pág. 13.
- [25](#) Friedrich Schelling, «Ideen zu einer Philosophie der Natur», *Sämtliche Werke*, vol. I, 2, pág. 112.
- [26](#) F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*.

12. La vid

- [1](#) Véase Pl. *Phdr.* 245; *Lg.* 653, 665.
- [2](#) En Atenas: Paus. 1.2.5.
- [3](#) Paus. 2.20.4.
- [4](#) Nonn. *D.* 20.332.
- [5](#) Hor. *Carm.* 2.19.
- [6](#) Véase *supra*, pág. 92.
- [7](#) *IG* 5.46.
- [8](#) Filodamo de Escarfea, 53ss.

- [9](#) Véase también D. S. 4.4.
- [10](#) Paus. 5.14.10.
- [11](#) Plu. *Symp.* 7.10.2.
- [12](#) Véase también Corn. 30, p. 59L.
- [13](#) E. *Ba.* 278ss.
- [14](#) Liv. 39.13.12.
- [15](#) Hdt. 7.111.
- [16](#) Véase asimismo Paus. 9.30.9; Macr. *Sat.* 1.18.1.
- [17](#) E. *Hec.* 1245; más referencias en Rohde, *op. cit.*, vol. II, pág. 22, nota.
- [18](#) *Schol. Pi. P. argum.*
- [19](#) Paus. 10.33.11. Cf. U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 75. Sin embargo, Wilamowitz da poca importancia a la mántica en el culto a Dioniso.
- [20](#) Macr. *Sat.* 1.18.1; cf. Tac. *Ann.* 2.54.
- [21](#) K. O. Müller, *Kleine deutsche Schriften*, *op. cit.*, vol. II, págs. 28ss.
- [22](#) M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, págs. 278, 292, etc.; O. Kern, *Religion der Griechen*, pág. 227.
- [23](#) A. *Pers.* 651.
- [24](#) E. *Alc.* 757.
- [25](#) D. S. 4.5; πυρίπαις: Opp. *C.* 4.287.
- [26](#) Nonn. *D.* 21.222, entre otros.
- [27](#) Corn. 30, p. 58L.
- [28](#) Archil. *Fr.* 77.
- [29](#) Véase Karl Reinhardt, *Poseidonios*, Múnich, 1921, págs. 110ss., sobre Estrabón 628, 268s., 247; Vitruv. 8.3.12s.
- [30](#) Cf. Str. 628.
- [31](#) Pl. *Lg.* 2.666a.
- [32](#) Véase Sen. *De ira* 2.19; K. Reinhardt, *op. cit.*, págs. 111, 324s.
- [33](#) Hor. *Carm.* 3.31.
- [34](#) Nonn. *D.* 12.170: βάκλος ἄναξ δάκρυσε, βροτων ἵνα δάκρυα λύση.
- [35](#) Nonn. *D.* 7.367.
- [36](#) Hes. *Th.* 941; *Op.* 614.
- [37](#) Alc. 97D.
- [38](#) Hor. *Carm.* 1.18.
- [39](#) Ennio, *Trag.* 124V.
- [40](#) Véase *Cypria* en Ath. 2.35c; *Pi. Fr.* 124b; *B. Fr.* 20; E. *Ba.* 279ss.; Dífilo en Ath. 2.35d, entre otros.
- [41](#) Plu. *Symp.* 7.10.2.
- [42](#) Eratosth. en Ath. 2.36s.
- [43](#) Véase Alc. 66.104; Plin. *HN* 14.141, entre otros.
- [44](#) Véase Plu. *Symp.* 1.1.2; *Schol. Pl. Symp.* 217e.
- [45](#) Nonn. *D.* 7.7ss.
- [46](#) Gn 5.29, con una alusión evidente a 3.17.
- [47](#) Gn 9.20.

- [48](#) Jr 16.7; cf. la copa de consolación en Nonn. *D.* 19.1ss.
- [49](#) Cf. Johann F. H. Gunkel, *Handkommentar zum Alten Testament*, Gotinga, 1922, Gn 5.29.
- [50](#) A. *Eu.* 728.
- [51](#) Hom. *Od.* 21.295; cf. Call., *Anth. Pal.* 7.725; Verg. *Cat.* 11.
- [52](#) Hom. *Od.* 9.196ss.
- [53](#) *Ibid.* 21.295ss.
- [54](#) Véase, por ejemplo, Eubulo en Ath. 2.36b.
- [55](#) Plu. *Is. et Os.* 6; cf., asimismo, Plin. *HN* 14.58.

13. La manifestación de Dioniso en la naturaleza vegetativa

- [1](#) Véase Plu. *Is. et Os.* 37; Ov. *Fast.* 3.767ss., entre otros.
- [2](#) *h. Hom.* 26.1. También κισσοχαίτης: Ecphantid. *Fr.* 3; Pratin. *Fr.* 1.43; κισσοφόρος: Pi. *O.*, 2.31; Ar. *Th.* 988; κισσοθαλής: Pi. *Fr.* 75, entre otros.
- [3](#) Cf. W. Wrede, «Der Maskengott», *op. cit.*, págs. 66ss.
- [4](#) Paus. 1.31.6.
- [5](#) Véase Plin. *HN* 16.144; Arr. *An.* 5.1.6; 5.2.5s., entre otros.
- [6](#) Véase Plu. *Quaest. Rom.* 112; Paus. 7.20.2; Arr. *An.* 5.2.16; Hsch.: Βακχᾶν.
- [7](#) παράσημον Διούσου: III Macab. 2.29; cf. C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829, vol. I, págs. 657s.; U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 378.
- [8](#) Véase E. *Ph.* 651, y escolio.
- [9](#) *h. Orf.* 47.
- [10](#) E. *Antiop.* *Fr.* 203.
- [11](#) *Schol. E. Ph.* 651.
- [12](#) Plu. *Amat. narr.* 1.
- [13](#) Véase Plu. *Symp.* 3.5.2.
- [14](#) Nonn. *D.* 45.311ss.
- [15](#) Plu. *Quaest. Rom.* 112.
- [16](#) Plu. *Symp.* 3.1.3.
- [17](#) Véase Plin. *HN* 24.75ss.; Plu. *Quaest. Rom.* 112; Tert. *De Corona* 7, entre otros. Para sus cualidades narcóticas, véase W. Roscher, Comentario de L. Weniger, «Altgriechischer Baumkultus», *Berl. Phil. Wochenschrift* 40 (1920), pág. 198.
- [18](#) Arr. *An.* 5.27.
- [19](#) Plu. *Ibid.*
- [20](#) Véase G. Hegi, *Illustrierte Flora von Mitteleuropa*, Múnich, 1936, vol. V, 2, págs. 924s.
- [21](#) πάσης ὑγπᾶ φύσεως: Plu. *Is. et Os.* 35, cf. 34; también Varrón en August. *C. D.* 7.21.
- [22](#) Diels, *op. cit.*, vol. I, pág. 236.
- [23](#) Pi. *Fr.* 153.
- [24](#) Plu. *Symp.* 5.3.1.

[25](#) ^vΕνδεδροϛ: Hsch.

[26](#) D. S. 3.63; véase también Ath. 3.82d.

[27](#) O. Kern, *Die Inschriften...*, *op. cit.*, n.º 215.

[28](#) Véase Ar. *Nu.* 603; E. *Ion* 717; *Fr.* 752, etc.

[29](#) Paus. 2.2.7.

[30](#) Plu. *Symp.* 5.3.1.

[31](#) Plu. *Ibid.*

[32](#) Plu. *Is. et Os.* 36.

[33](#) Hsch.; véase también Clem. Al. *Protr.*, p. 30P.

[34](#) Ath. 3.78; Hsch.

[35](#) Véase *Schol. Ar. Nu.* 330; *Schol. Pi. I.* 3.88; W. Dittenberger, *op. cit.*, 615, entre otros.

[36](#) Paus. 1.31.4.

[37](#) Paus. 7.31.6.

[38](#) Ath. 11.465a; véase Evantes como el hijo o nieto de Dioniso: Hes. *Fr.* 120; *Schol. A. R.* 3.997; Paus. 7.8.8.

[39](#) Ov. *Fast.* 5.345.

14. Dioniso y el elemento húmedo

[1](#) Hom. *Il.* 14.201, 246; cf. *Orph. Fr.* 57K.

[2](#) Arist. *Metaph.* 1.983B.

[3](#) Véase también Plu. *Is. et Os.* 34.

[4](#) Plu. *Is. et Os.* 35.

[5](#) *Schol. Il.* 14.369T; cf. C. A. Lobeck, *op. cit.*, vol. I, pág. 574.

[6](#) Nonn. *D.* 20.325ss.

[7](#) Paus. 2.43.3.

[8](#) *Ibid.* 10.19.3.

[9](#) Véase *supra*, pág. 76.

[10](#) Ath. 1.27e.

[11](#) Str. 8.363.

[12](#) Paus. 2.7.6.

[13](#) Ath. 11.465A.

[14](#) Hsch.

[15](#) W. Wrede, «Der Maskengott», *op. cit.*, pág. 94.

[16](#) Paus. 2.23.1.

[17](#) *Ibid.* 3.24.1.

[18](#) Reproducida en W. Wrede, *op. cit.*, pág. 89.

[19](#) Paus. 4.36.7.

[20](#) Serv. *Verg. Aen.* 7.720.

[21](#) August. *C. D.* 7.21; véase asimismo 7.2 y 6.9.

- [22](#) Plu. *De cup. div.* 8.
- [23](#) Heraclit. *Fr.* 15.
- [24](#) Véase también M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 281.
- [25](#) W. Dittenberger, *op. cit.*, 19.
- [26](#) Hsch.
- [27](#) Paus. 10.19.3; véase M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 282.
- [28](#) Ath. 1.30B, entre otros.
- [29](#) Véase también ἐὶ Διόνυσος' Εὐόρχης: Hsch. y *Schol. Lyc.* 212.
- [30](#) Véanse las pertinentes observaciones de E. Buschor en «Ein choregisches Denkmal», *op. cit.*, pág. 104.
- [31](#) Ar. *Ach.* 263ss.
- [32](#) Hom. *Il.* 21.137.
- [33](#) Cf. U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. I, pág. 150, nota 4.
- [34](#) Véase W. Wrede, *op. cit.*, pág. 89.
- [35](#) Plu. *Is. et Os.* 35.
- [36](#) Ath. 2.38B.
- [37](#) Plu. *Quaest. Graec.* 36.
- [38](#) A. *Fr.* 57.
- [39](#) E. *Ba.* 1017.
- [40](#) *Ibid.* 922.
- [41](#) βουκέρωσ: S. *Fr.* 874; ταυροκέρωσ: E. *Ba.* 100; Euph. *Fr.* 13; el poema de Nono cita a menudo epítetos y descripciones similares; véase asimismo Hor. *Carm.* 2.19.20; Tibulo 2.1.3; Prop. 3.17.19.
- [42](#) Plu. *Is. et Os.* 35.
- [43](#) Ath. 11.476A.
- [44](#) Véase también *Schol. Lyc.* 1237.
- [45](#) Nonn. *D.* 6.197.
- [46](#) Firm. *Err. prof. rel.* 6.5.
- [47](#) *Schol. Lyc.* 1237.
- [48](#) S. *Fr.* 607.
- [49](#) Paus. 8.19.2.
- [50](#) Plu. *De cup. div.* 8.
- [51](#) Corn. 30, p. 60L.
- [52](#) Véase Wissowa, *RK*, pág. 184.
- [53](#) Τραγίζουσι: Arist. *HA* 7.1; el mismo término se empleaba en latín: *hirquitallire* e *hirquitallus*: Censorino, *De die natali* 14.7; Paulo Alejandrino, p. 101, 105.
- [54](#) De la misma raíz que ἔριφος; véase Jacobsohn, Χάριτες para F. Leo, Berlín, 1911, pág. 428.
- [55](#) La palabra *caper* se esconde tras el antiguo nombre del festival de las *Nonae Caprotinae*, en el que tanta importancia tenía la higuera salvaje; véase Jacobsohn, *Ibid.*
- [56](#) Paus. 4.20.2.
- [57](#) τραγαν, véase Victor Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*⁶, Berlín, 1894, pág. 537.
- [58](#) D. H. 17.2.

[59](#) Probo sobre Verg. *G.* 1.9; cf. C. Robert, *Heldensage*, Berlín, 1920, pág. 85.

[60](#) Ἐρίφιος: Apollod. en St. Byz., s. v. Ἀκρώρεϊα; en Laconia, el término es Ἐρίφος: Hsch., s. v. Εἰραφιώτης.

[61](#) *b. Hom.* del Manuscrito de Moscú 2, entre otros.

[62](#) Así Porph. *Abst.* 3.17; véase O. Gruppe, *op. cit.*, pág. 822, nota 4, y U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 67.

[63](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.25; cf. Nonn. *D.* 14.155ss.

[64](#) Ant. Lib. 28; Ov. *Met.* 5.329.

[65](#) Leónidas, *Anth. Pal.* 9.99; Verg. *G.* 2.380, entre otros.

[66](#) ἐρίφος: W. Dittenberger, *op. cit.*, 623.

[67](#) χίμαρος καλλιστευων: W. Dittenberger, *op. cit.*, 615, 27.

[68](#) Paus. 9.8.2.

[69](#) Plu. *Symp.* 6.7.2.

[70](#) *Schol. Ar. Ach.* 146.

[71](#) Paus. 2.35.1.

[72](#) Polemón, *Fr.* 73.

[73](#) Véase Serv. Verg. *Aen.* 7.188, y el mosaico de Villa Borghese descrito por R. Herbig, «Mosaik im Casino der Villa Borghese», *Röm. Mitt.* (1925), págs. 289ss., y reproducido en el suplemento XII.

[74](#) M. P. Nilsson, «Dionysos im Schiff», *Archiv f. Religionswiss.* II (1908), pág. 401.

[75](#) Lactant. *Div. Inst.* 1.21.27; *Schol. Germ. Arat.*, p. 51B.

[76](#) Paus. 2.38.3; cf. G. Oikonomos, «Bronzen von Pella», *Ath. Mitt.* 51 (1926), págs. 83s.

[77](#) Plin. *HN* 24.2.

[78](#) Véase Corn. 30, p. 60L.

[79](#) Véase Plu. *Is. et Os.* 30, entre otros.

[80](#) Pseudo Eratóstenes (*Cat.*) 11.

[81](#) Paus. 10.18.8.

15. Dioniso y las mujeres

[1](#) Varro *LL* 5.61.

[2](#) Véase *b. Hom.* 26, entre otros.

[3](#) τιθηναί: Hom. *Il.* 6.132, entre otros.

[4](#) Véase Ludwig Euing, *Die Sage von Tanaquil*, Fráncfort del Meno, 1933, págs. 27ss.

[5](#) Hes. *Fr.* 27.

[6](#) Cfr. Hes. *Fr.* 27ss.

[7](#) B. 11.50ss.; cf. Pherecyd. *Fr.* 24.

[8](#) Apollod. *Bibliotheca*, 2.26.

[9](#) Véase D. Robert, *op. cit.*, págs. 246ss.

[10](#) Nonn. *D.* 30.195ss.

- [11](#) Véase Suidas: μελαναιγίδα Διόνυσου.
- [12](#) Véase Philoch. *Fr.* 78.
- [13](#) *Ibid.* 31.
- [14](#) Véase Hom. *Il.* 18.39ss. Hes. *Th.* 240ss.; Apollod. *Bibliotheca* 1.11s.
- [15](#) Véase L. Euing, *op. cit.*, págs. 33ss.
- [16](#) Plin. *HN* 28.39.
- [17](#) O. Kern, *Die Inschriften...*, *op. cit.*, 215.
- [18](#) Véase asimismo E. *Ba.* 680ss.
- [19](#) Véase L. A. Deubner, *Attische Feste...*, *op. cit.*, pág. 126.
- [20](#) Plu. *De mul. virt.* 13.
- [21](#) A. Frickenhaus, *op. cit.*
- [22](#) Véase, por ejemplo, Str. 10.468.
- [23](#) A. *Fr.* 61.
- [24](#) E. *Ba.* 353.
- [25](#) Clem. Al. *Protr.*, p. 30P.
- [26](#) Apollod. *Bibliotheca*, 3.28; cf. Nonn. *D.* 14.169ss.
- [27](#) Anacr. *Fr.* 2.
- [28](#) *h. Orf.* 55.7; cf. 46.3.
- [29](#) Serv. *Verg. Aen.* 1.720.
- [30](#) S. *OT*, 1105.
- [31](#) Véase E. Buschor, «Ein choregisches Denkmal», *op. cit.*, pág. 104.
- [32](#) Véase Adolf Furtwängler y Karl Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, Múnich, 1904-1932, láms. 143-145, con los comentarios de Buschor.
- [33](#) E. *Ba.* 686ss.
- [34](#) Nonn. *D.* 14.363; 15.80ss.; 33.368s.; 35.209ss.
- [35](#) Philostr. *Im.* 2.17.7.
- [36](#) Véanse los comentarios de Buschor sobre la lám. 149 de Furtwängler-Reichhold.
- [37](#) Goethe, *Wahlverwandschaften*, II, 7.

16. Ariadna

- [1](#) Hes. *Th.* 948; E. *Hipp.* 339.
- [2](#) Prop. 3.17.8; Ov. *Fast.* 3.510ss.
- [3](#) D. S. 5.51.
- [4](#) Véase Paus. 2.22.1.
- [5](#) Hsch.; véase U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. I, pág. 412.
- [6](#) Plu. *Thes.* 20.
- [7](#) Paus. 2.23.17.

[8](#) Véase Paul W. Kretschmer, *Die griechischen Vaseninschriften ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh, 1894, pág. 198.

[9](#) ‘Αγνη’ Αφροδιτη: véase W. Dittenberger, *op. cit.*, 769, junto con las inscripciones que se mencionan en las notas.

[10](#) B. 17.113ss.; véase también U. Wilamowitz, *Sitzungsbericht Berlin* (1925), pág. 234.

[11](#) Véase *h. Hom.* 6.7.

[12](#) Véase *Schol. Arat.* 71; *Ov. Fast.* 3.514.

[13](#) *Hom. Il.* 18.400ss.

[14](#) *Hom. Od.* 24.74s.

[15](#) Véase U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. I, págs. 409ss.

[16](#) *Hes. Th.* 947.

[17](#) *Hom. Od.* 11.324.

[18](#) Véase U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. I, pág. 411.

[19](#) Diels, *op. cit.*, pág. 498.

[20](#) Véase *Schol. A. R.* 3.997.

[21](#) Paus. 2.23.7.

[22](#) *Plu. Thes.* 20.

[23](#) Véase M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, págs. 369ss.

[24](#) *Hom. Il.* 18.590.

[25](#) U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. I, pág. 410.

[26](#) Véase Paus. 9.40.2; F. G. Welcker, *op. cit.*, vol. II, pág. 590.

[27](#) *Plu. Thes.* 21.

[28](#) Véase *Prop.* 2.3.18.

[29](#) *Nonn. D.* 47.664ss.

[30](#) *Ibid.* 25, 110.

[31](#) Véase *h. Hom.* 26.

[32](#) *Mon. d. Ist.* II, 17.

[33](#) Véase Paus. 8.38.3s.; 8.31.4; 8.47.3.

[34](#) Véase *Plu. Thes.* 23, entre otros.

[35](#) *Ibid.* 20.

[36](#) Paus. 8.23.6.

[37](#) *Plu. Quaest. Graec.* 12.

[38](#) *Plu. Thes.* 20.

[39](#) *Cert. Hom. et Hes.* 14.

[40](#) *Plu. Thes.* 20.

17. El destino de Dioniso

[1](#) Véase M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, *op. cit.*, págs. 461ss.

- [2](#) Philoch. *Fr.* 22.
- [3](#) Plu. *Is. et Os.* 35.
- [4](#) Más sobre ello en C. A. Lobeck, *op. cit.*, vol. I, págs. 573s.
- [5](#) Véase Ps. Clem. *Recogn.* 10.24; C. A. Lobeck, *Ibid.*, págs. 574ss.
- [6](#) Paus. 2.23.7.
- [7](#) Plu. *Is. et Os.* 35.
- [8](#) Véase *supra*, pág. 89.
- [9](#) Véase la referencia en O. Kern, *Orphica fragmenta, op. cit.*, 110 y págs. 227ss.
- [10](#) ὁ μέγας ἀγρεύων: *Etym. Gud.* 227.
- [11](#) Véase *supra*, págs. 121-122.
- [12](#) Véase la pág. 132, *supra*.
- [13](#) *E. M.* 406.
- [14](#) A. *Fr.* 228; cf. *Fr.* 5.
- [15](#) Call. *Fr.* 171.
- [16](#) Νυκτιπόλος: E. *Cret. Fr.* 472.
- [17](#) Νυκτέλιος: Plu. *De E.* 9; Ov. *Met.* 4.15.
- [18](#) Paus. 1.40.6.
- [19](#) *Alcmaionis* fr. 3.
- [20](#) Call. *Fr.* 171.
- [21](#) Paus. 8.37.5.
- [22](#) K. O. Müller, *Prolegomena*, págs. 390ss.
- [23](#) F. G. Welcker, *op. cit.*, vol. II, pág. 637.
- [24](#) L. Weniger, *ARW* 10, págs. 61ss.
- [25](#) C. A. Lobeck, *op. cit.*, vol. I, págs. 670ss.
- [26](#) Impreso en O. Kern, *Orphica Fragmenta, op. cit.*, págs. 101s.
- [27](#) Véase U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen, op. cit.*, vol. II, págs. 378s.
- [28](#) *Schol. Clem. Al. Protr.* 4.4. pág. 297 St.; L. A. Deubner, *Attische Feste...*, *op. cit.*, pág. 126.
- [29](#) Véase Nonn. *D.* 6.204.
- [30](#) O. Kern, *Orphica Fragmenta, op. cit.*, págs. 234s.
- [31](#) Lyc. 229, con los escolios.
- [32](#) Ael. *NA* 12.34.
- [33](#) Véase Ar. *Ra.* 47; Paus. 8.31.4.
- [34](#) Ἀνθρωπορραΐστης; véase *supra*, págs. 81ss.
- [35](#) Plu. *Is. et Os.* 35; véase *supra*, pág. 182.
- [36](#) Véase *supra*, pág. 91.
- [37](#) Véase *supra*, pág. 92.
- [38](#) Plu. *Is. et Os.* 35.
- [39](#) Plu. *De E.* 9.
- [40](#) Véase Plu. *De prim. frig.* 18.
- [41](#) Véase Pi. *Fr.* 83; Pl. *Lg.*, p. 700B.

- [42](#) Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924, pág. 36.
- [43](#) Véase *supra*, pág. 110.
- [44](#) U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, págs. 378s.
- [45](#) Véase *supra*, págs. 144s.
- [46](#) Cf. Plu. *De sera* 22; Hor. *Carm.* 3.3.13, entre otros.
- [47](#) Plu. *Quaest. conv.* 8. *praef.*
- [48](#) Véase *supra*, pág. 116.
- [49](#) *Il.* 6.132ss.
- [50](#) D. S. 5.51.
- [51](#) Eumel. *Fr.* 10K.
- [52](#) E. *Ba.* 302; Plu. *Demetr.* 2; Macr. *Sat.* 1.19.1, entre otros.
- [53](#) D. S. 4.5; Arr. *An.* 6.28; Lactant. *Div. Inst.* 1.10.8; Tert. *De Cor.* 7.12.
- [54](#) Véase U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 79, nota 1.
- [55](#) Véanse las estatuas de Dioniso de madera con su pintura roja: Paus. 2.2.6, y también 7.26.11; 8.39.6.
- [56](#) Arr. *An.* 6.28; Plu. *Alex.* 67.
- [57](#) Véase *supra*, pág. 76.
- [58](#) E. Diehl, *op. cit.*, 6, pág. 252.
- [59](#) Véase, asimismo, el ditirambo de Píndaro sobre las Grandes Dionisias, *Fr.* 75.
- [60](#) Paus. 3.22.2.
- [61](#) Paus. 1.31.4; 7.31.6.
- [62](#) M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, *op. cit.*, págs. 496ss.
- [63](#) Véase Himer. *Orat.* 3.6.
- [64](#) Plu. *Is. et Os.* 69.
- [65](#) Esto a pesar de U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 63.
- [66](#) Véase P. M. Kretschmer, «Semele und Dionysos», *op. cit.*, pág. 19.
- [67](#) C. A. Lobeck, *op. cit.*, vol. I, pág. 271, nota; cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 262.

18. Dioniso y Apolo

- [1](#) Véase *supra*, pág. 62.
- [2](#) Véase Apollod. *Bibliotheca* 3.38; *Schol. Ar. Ra.* 330; tras una vida gloriosa, Horacio le concede llegar hasta allí sobre su carro en forma de tigre: *Carm.* 3.3.13.
- [3](#) Paus. 10.19.4.
- [4](#) Plu. *De E.* 9.
- [5](#) *Schol. Pi. Argum. P.*; véase E. Rohde, *op. cit.*, vol. II, pág. 54, nota 2.
- [6](#) *Compte-rendu de la commission archéol. de St. Pétersbourg* (1861), lám. 4.
- [7](#) Véase Macr. *Sat.* 1.18,1ss., entre otros.
- [8](#) Véase *supra*, pág. 212.
- [9](#) Paus. 3.19.3.

- [10](#) Nonn. *D.* 19.104.
- [11](#) Paus. *op. cit.*
- [12](#) Véase *GDI* 3502, 3512; *Arch. Anz.* (1905), pág. 11.
- [13](#) Véase M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, pág. 241.
- [14](#) Hsch.
- [15](#) Véase *supra*, pág. 209.
- [16](#) Hsch., véase *infra*, pág. 229.
- [17](#) Véanse págs. 181s.
- [18](#) Véase pág. 121.
- [19](#) Apollod. *Bibliotheca* 3.212.
- [20](#) Phanod. *Fr.* 3.
- [21](#) Véase también Pseudo Demóstenes, *Epitaphius* 27.
- [22](#) Philoch. *Fr.* 31.
- [23](#) Véase Polemón en Ath. 4.139A.
- [24](#) M. P. Nilsson, *Griechische Feste...*, *op. cit.*, págs. 188s.
- [25](#) E. Rohde, *op. cit.*, vol. I, pág. 140.
- [26](#) Así, también en Samson Eitrem, *RE* 9, 15s.
- [27](#) D. S. 4.68.
- [28](#) Macr. *Sat.* 1.18.2.
- [29](#) Plb. 8.28; véase también Apolo Jacinto en Nonn. *D.* 11.330.
- [30](#) Véase U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, *op. cit.*, vol. II, pág. 74, entre otros.
- [31](#) Paus. 10.32.7; cf. Nonn. *D.* 27.260s.; Lucano 5.72ss.
- [32](#) Paus. 10.6.4.
- [33](#) *Schol. Lyc.* 209.
- [34](#) Cf. *Il.* 14.261.

ÍNDICE ANALÍTICO

Acteón

Afroditá

asociada con Ariadna

asociada con Dioniso

Ágave

Agrionias, Agrianias, Agránias (festival)

como fiesta de los muertos

fechas de

agua:

como elemento dionisiáco

como elemento femenino

como sede de los misterios de la vida

que brota ante la aparición de Dioniso

Ver también *mujeres*

Ámpelo (amante de Dioniso)

Andrómaca

Anfitrite

Antesterias (festival)

en Esmirna

época

fiesta de los muertos en Atenas

Tucídides sobre las

Ver también *vino*

Antíoco

Apaturias

Apolo

en Amiclas

en Delfos

en Tarento

relación con Dioniso, cap. II. *passim*

su mundo (apolíneo)

Ver también *Jacinto; laurel*

Ariadna, cap. II. *passim*

ahorcada

asociada a la humedad

asociada con Core

asociada con la danza

asociada con Sémele

boda con Dioniso

como nodriza de Dioniso

como «mujer del mar»

corona de

desaparición de

dualidad de

en Argos

- en Atenas
- en Creta
- en Chipre (Amatunte)
- en Delos
- en Locris
- en Naxos
- encuentro con Dioniso
- inmortalidad
- muerte de
- símbolo de la femineidad
- tumba de
- y las Ménades
- Ver también *Afrodita; Ártemis; Teseo; Wilamowitz*
- Ártemis
 - asociada con Ariadna
 - Coritalia
 - Jacintotropos
 - «la ahorcada»
 - mata a Ariadna
 - mata a Corónide
 - Ortia
- Autónoe
- Atenea
- Bacanales
- bacantes
- Baco (equivalente lidio de Dioniso)
- Basareas
- burro:
 - asociado con Dioniso
 - en Egipto
 - proa del barco de Dioniso con cabeza de
- cabra, macho cabrío
 - asociada con Dioniso
 - asociada con el submundo
 - como víctima sacrificial en honor de Dioniso
 - origen del nombre de árboles
 - rasgos
- Cárites
- Catagogías (festival que celebra el regreso del dios)
- Cerbera (Cancerbero)
- Cíclopes
- Claros:
 - visionarios apolíneos en
- Clodones
- Coés (fiestas)
- Core (diosa de los muertos)
- Ver también *Ariadna*

cristianos:

actitud frente a Dioniso

Cronos

cuernos:

como rasgo propio de Dioniso

en las Ménades

culto:

como creación del espíritu humano

como lenguaje sagrado

como ruptura con el pasado

crítica, en tanto que imitación del mito

naturaleza

orígenes

asociados con el encuentro con la deidad

presuponiendo el mito

relación con el mito en la religión dionisiaca

sus formas, determinadas por la proximidad del dios

Wilamowitz sobre el asunto

Ver también *Erinias; mito; sacrificio humano en el culto a Dioniso; Sémele; Wilamowitz*

delfín

Deméter

Kidaria

Dionisiades

Dionisias

Dioniso:

Anthios (Antheo)

ajeno a la religión homérica

aparición primaveral

asociado con el mar

asociado con la locura, cap. II. *passim*

asociado con la profecía

asociado con las mujeres, cap. II. *passim*

Báquico

Cadmeo

carácter sanguinario

carro con forma de barco

como cazador

como conquistador

como dios de la vegetación

como dios del vino, cap. II. *passim*

como dios doliente

como el dios de la presencia inmediata, cap. II. *passim*

como el dios loco, cap. II. *passim*

como Iaco

como espíritu de la contradicción

como hijo de Zeus y Sémele, cap. II. *passim*

como *liknites*

como «señor de las almas»
 como Zagreo
 comparado con Paris
 descuartizamiento por los Titanes
 desposa a la mujer del arconte basileo
 destino, cap. II. *passim*
 devorado
 «dios de las orillas del mar»
 «dios de los árboles»
 «dios del mar»
 diversidad
 dualidad
 «el adornado de hiedra»
 «el asesino de cabras»
 «el de las dos formas»
 «el del trueno»
 «el descuartizador de hombres»
 «el dispensador de bienes»
 «el hijo del fuego»
 «el ígneo»
 «el joven cabrío»
 «el liberador»
 «el lleno de gracias»
 «el nacido de vaca»
 «el oscuro»
 «el que come carne cruda»
 Ver también *Dioniso Omadíos* «el rodeado de columnas»
 Eleleo
 en forma de animal:
 como cabra
 como jabalí
 como león
 como macho cabrío
 como pantera
 como serpiente
 como toro
 en el submundo
 epítetos femeninos
 Faleno
 femineidad en
 Licnito
 Licurgo persigue a sus mujeres
 llegada a Grecia de
 locura de, causada por Hera
 lugar de nacimiento de, cap. II. *passim*
 Melánaigis
 Médico

mito de su muerte, comparada con la de Osiris
 mitos de su epifanía, cap. II. *passim*
 multiplicidad
 Omadíos
 origen del nombre
 orígenes:
 en Asia Menor
 en Tracia
 en Lidia
 en Frigia
 relación con la tragedia, cap. II. *passim*
 retratado como máscara en una columna
 revelado en la naturaleza vegetativa, cap. II. *passim*
 saca a Sémele del submundo
 señor y propiciador de la humedad
 silencio mortal que lo acompaña
 temprana aparición en Grecia
 Tionida
triumphator
 tumba:
 en Argos
 en Delfos
 en Tebas
 vinculado a la muerte, cap. II. *passim*
 y el elemento de lo húmedo, cap. II. *passim*
 y el símbolo de la máscara, cap. II. *passim*
 y la danza
 y la épica homérica
 y las mujeres
 y los piratas
 Dioniso:
 en Andros
 en Anficlea
 en Arcadia
 en Argos
 en Atenas
 en Ática
 en Beocia
 Orcómeno
 Potnias
 Queronea
 en Citerón
 en Cizico
 en Corinto
 en Creta
 en Delfos
 en Delos

en Demos
 en Éfeso
 en Egas
 en el Parnaso
 en Eleusis
 en Élide
 en Esmirna
 en Esparta
 en Eubea
 en Fócide
 en Frigia
 en Hermíone
 en Icaria
 en India
 en Laconia (Brasia)
 en Lerna
 en Lesbos (Metimna)
 en Lidia
 en Magnesia del Meandro
 en Mégara
 en Mesenia (Ciparisia)
 en Metaponto
 en Micenas
 en Naxos
 en Olimpia
 en Paflagonia
 en Pagases
 en Quíos
 en Rodas
 en Samos
 en Sicania
 en Sición
 en Siracusa
 en Tebas
 en Ténedos
 en Teos
 en Tesalia
 en Tracia
 Dismaineas
 ditirambo
 asociado con los mitos del nacimiento de Dioniso
 Driante
 Drómenas (fiesta)
 Eleuterio, hijas de
 encantamiento vegetativo
 Equidna
 Erecteo, hijas de

Erígone (hija de Icario)

Erinias:

culto en tanto Ménades

relación con Dioniso

Eros:

asociado con Dioniso

Esfinge

como Ménade

relación con Dioniso

esperma:

asociado con Dioniso

Evantes

Exekias

falo

como amigo de Dioniso

Fármaco (ritual)

Filomela

flauta:

como suscitadora de locura

François, vaso

Frickenhaus, vasos de

frutos:

bajo la advocación de Dioniso

Ge

Ver también *Sémele*

gerarai

Gigantes

Hades

asociado con Dioniso

identificación de Dioniso con, según Heráclito

Hagno (ninfa de los manantiales)

Hefesto

Hera

Hércules

Hermes:

encomienda a Dioniso a las nodrizas

festival en honor de, en Tanagra

rasgos de

Hidra de Lerna

hiedra:

asociada con Dioniso

asociada con la muerte

causante de locura

como antídoto de intoxicación

como causa de esterilidad

como «la que nace dos veces»

comparada con las serpientes

comparada con el vino
 empleada para adornar tumbas
 presencia en el nacimiento de Dioniso
 preserva de los efectos del temblor de tierra
 tatuada en los iniciados
 Ver también *máscara; serpientes; vid*
 higuera:
 asociada con Dioniso
 símbolo del encuentro sexual
 hosios
 humedad:
 Aristóteles sobre la
 asociada con Dioniso, cap. II. *passim*
 Tales sobre la
 Ver también *Ariadna; nacimiento*
 Ifinoe
Ilíada
 sobre Dioniso
 sobre Dioniso como dios del vino
 Ino (nodriza de Dioniso)
 como mujer mortal
 en *Odisea*
 se arroja al mar
 insania, achacada a las ninfas
 Ver también *mujeres*
 Jacintias (fiesta)
 Jacíntides (séquito)
 Jacinto:
 relación con Apolo
 similitud con Dioniso
 Ver también *Rohde*
 Jacintotropía (fiesta)
 Lamos, hijas de
 laurel:
 asociado con Apolo
 leche que mana de la tierra al aparecerse Dioniso
 Leneas
 Leneas (fiesta)
 león
 crías amamantadas por las Ménades
 de Nemea
 leopardo
 Leto
 Leucipe
 Leucípides
 Leucotea
 Ver también *Ino*

Licurgo

historia de, en la *Iliada*

lince

locura:

dionisiaca, orígenes y naturaleza, cap. II. *passim*

divina, significado en Dioniso

naturaleza

origen en la magia vegetativa, crítica

Ver también *flauta; hiedra; Müller; Platón, Rohde; vino*

magia:

naturaleza de la

Maron (llamado Euantes):

como descendiente, hijo, de Dioniso

máscara

circundada de hiedra

como encuentro

de Dioniso Meliquio en Naxos

de Gorgo, de los silenos, de Aqueloo

en el santuario de Ártemis Ortia

significado

Melicertes (hijo de Ino). Ver *Palemón*

Ménades

amamantan a crías de animales salvajes

carácter sanguinario

como nodrizas

descuartizan a las crías de animales salvajes

en trance silencioso

hijas de Minias

naturaleza de su éxtasis

origen del nombre

suscitadoras del brote de líquidos de la tierra

Ver también *Ariadna; cuernos; Erinias; león; serpientes; toro*

Mimalones

mirto:

asociado con los muertos

como una de las plantas predilectas de Dioniso

empleado en relación con Sémele

mito:

etiológico por su naturaleza

como poesía

como producto de las prácticas de culto

griego, naturaleza

orígenes

Ver también *culto; ditirambo; Rohde*

mujeres:

asociadas con el agua

asociadas con las fuentes

- carácter sanguinario
- naturaleza de su éxtasis
- perseguidas por la insania dionisiaca
- relación con el éxtasis dionisiaco
- Müller, K. O.
 - refuta la temprana asociación de Dioniso con el vino
 - sobre Dioniso en Tracia
 - sobre la locura dionisiaca
- Musas
 - y Dioniso
- música:
 - asociada con Dioniso
- nacimiento:
 - asociado con la muerte
 - surgimiento de la humedad
- Nereidas
- Nereo
- Nilsson, M. P.:
 - aspectos del origen de Dioniso
 - sobre la aparición de Dioniso en el festival de los muertos
- ninfas
 - como nodrizas de Dioniso
 - en Nisa (Parnaso)
- Nisa (lugar de nacimiento y patria de Dioniso)
 - como lugar de fábula
 - localización
- Nisa (nodriza de Dioniso):
 - como hija de Aristeo
- Nisiades
- Nyseion
- Océano
- Odisea*
- ollas, fiesta de las
- oráculos asociados con Dioniso:
 - en Anficlea
 - en Delfos
 - en Tracia
- Orfeo
- Orto
- Palas. Ver *Atenea*
- Palemón. Ver *Melicertes*
- pantera
- Penteo
- Peribea
- Perséfone
- Perseo
- Platón:

sobre el fuego y el vino
 sobre la locura del filósofo
 Polimestor
 Prétides (hijas de Preto)
 Priapo
 identificado con Dioniso
 Procne
 Prosimno
 Proteo
 pubertad, ritos de
 Quimera
 religión griega, orígenes:
 enfoque etnográfico
 enfoque evolucionista
 enfoque filológico
 tesis utilitarista
 Ver también *Wilamowitz*
 Rohde, E.:
 sobre Dioniso como «señor de las almas»
 sobre Jacinto
 sobre la locura dionisiaca
 sobre la migración de Dioniso desde Tracia
 sobre la verdad histórica reflejada en el mito
 sacrificio humano en el culto a Dioniso
 sacramental
 teoría del sacrificio sacramental, crítica
 Sátiros:
 como ayudantes de Dioniso
 Sémaco, hijas de
 Sémele (Tíone), cap. II. *passim*
 como diosa frígida de la Tierra
 como Ge
 como hija de Cadmo
 como mujer mortal
 culto
 su deseo de bailar
 venerada en Tebas
 Ver también *Ariadna; mirto; Tíone*
 serpientes:
 asociadas con Dioniso y las Ménades
 convertidas en hiedra
 Ver también *hiedra*
 Skiereia (fiesta)
 Silenos
 superstición:
 naturaleza de la
 Terpan-dros

Teseo
 rapta a Ariadna
 relación con Ariadna
 Tetis
 relación con Dioniso
 Tía (hija de Castalio)
 Tíades
 en el Parnaso
 fiesta
tiaso (cortejo fúnebre)
 Ticenidias (fiestas)
 Tifoeo
 Tifón
 tigre
 Tione
 significado de este título de Sémele
 Ver también *Sémele*
 Titanes
 descuartizan a Zagreo
 toro
 como víctima de las Ménades
 estatua de, en Grecia
 representando la dualidad de Dioniso
 vid
 Alceo sobre la
 en Egea, que florece y madura en un día
 y la hiedra, como hermanas
 vino:
 aparición milagrosa en las fiestas de la epifanía de Dioniso
 asociación temprana con Dioniso
 como dádiva de Dioniso
 como metáfora de Dioniso
 conquistador
 empleado para provocar el éxtasis
 en el barco de los piratas
 en las Antesterias
 Enio sobre el
 examen de su naturaleza fiera
 Horacio sobre el
 liberador
 mana de la tierra ante la aparición de Dioniso
 mezcla de, ante Dioniso
 relación con Dioniso, cap. II. *passim*
 su dualidad
 su naturaleza misteriosa
 suscitador de locura
 Ver también *hiedra; Müller; Platón*

Voigt, F. A.

sobre el descuartizamiento de animales

sobre los ritos de Ténedos

Wilamowitz-Moellendorff, U. von

enfoque filológico aplicado a la religión griega

sobre Ariadna y las danzas corales

sobre el sacrificio sacramental en el culto de Dioniso

sobre la llegada de Dioniso a Grecia

teoría sobre la formación histórica de los dioses

Zeus, cap. II. *passim*

INFORMACIÓN ADICIONAL

SÍNTESIS

El lector tiene en sus manos una de las obras más importantes sobre la figura de Dioniso, el dios griego del teatro, el éxtasis y la fertilidad. Escrita en , sigue siendo referencia obligada para todo estudioso de la mitología griega. En ella, Walter F. Otto expone con profundidad y rigor qué significó Dioniso en el mundo divino griego, en cuanto a sus ritos y símbolos, así como el papel de la máscara y lo dionisiaco en la tragedia.

El interés de la obra radica en que sus tesis, fundamentadas en un profundo y riguroso conocimiento de las fuentes y la cultura griegas, se apartan significativamente de los enfoques habituales. Otto se opone de forma contundente a las hipótesis racionalistas que intentan adecuar artificialmente a la mentalidad moderna lo que para él representa la verdadera esencia religiosa del espíritu griego, que solo puede conocerse entendiendo el sentido primigenio del antiguo culto ceremonial y del mito.

AUTOR

WALTER F. OTTO (Hechingen-Tübingen) estudió filología clásica en Tubinga y Bonn. Posteriormente se trasladó a Múnich, Viena y Basilea. En se estableció en Frankfurt, donde ejerció durante veinte años como profesor de Filología latina en la recién creada Universidad de esta ciudad. Allí entró en contacto con la etnología, la antropología y las ciencias de las religiones y creó un grupo de estudio de la cultura y la religión clásicas, al que pertenecieron Karl Reinhardt, K. Kerényi, F. Altheim y C. Koch, entre otros. Es autor de cerca de veinte obras acerca de la importancia y el significado de la mitología y religión griega antiguas.

Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
Abreviaturas	5
Prefacio	10
I. MITO Y CULTO	12
II. DIONISO	53
1. Advertencia	54
2. La patria del culto dionisiaco	57
3. El hijo de Zeus y Semele	69
4. Los mitos de su epifanía	78
5. El dios que viene	83
6. El símbolo de la máscara	90
7. Algarabía y silencio	96
8. El mundo encantado	99
9. La locura sombría	107
10. Teorías modernas	125
11. El dios demente	138
12. La vid	149
13. La manifestación de Dioniso en la naturaleza vegetativa	158
14. Dioniso y el elemento húmedo	166
15. Dioniso y las mujeres	177
16. Ariadna	187

17. El destino de Dioniso	195
18. Dioniso y Apolo	208
19. Observación final sobre la tragedia	215
Notas	217
Índice analítico	239
Información adicional	252